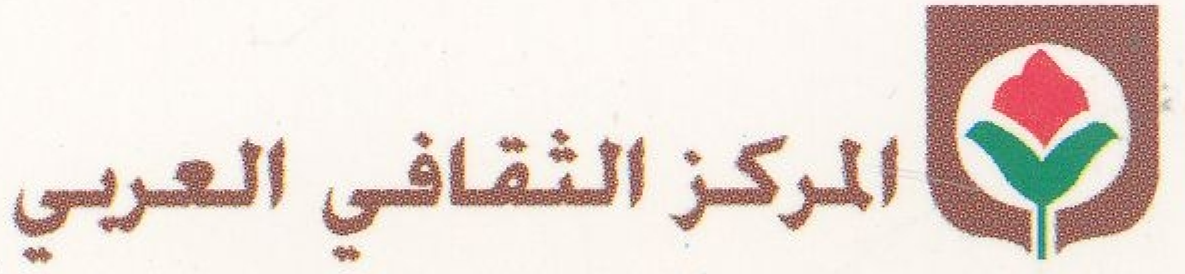
عبد الرحمن حللي

حرية الاعتقاد في القرآن الكريم

دراسة في إشكاليات الردّة والجهاد والجزية



حرية الاعتقاد في القرآن الكريم

دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية

الكتاب

حرية الاعتقاد في القرآن الكريم

المؤلف

عبد الرحمٰن حللي

الطبعة

الأولى، 2001

عدد الصفحات: 216

القياس: 14.5 × 21.5

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 ـ 307651

فاكس: 305726 ـ 2 212+

Email: markaz@inter.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

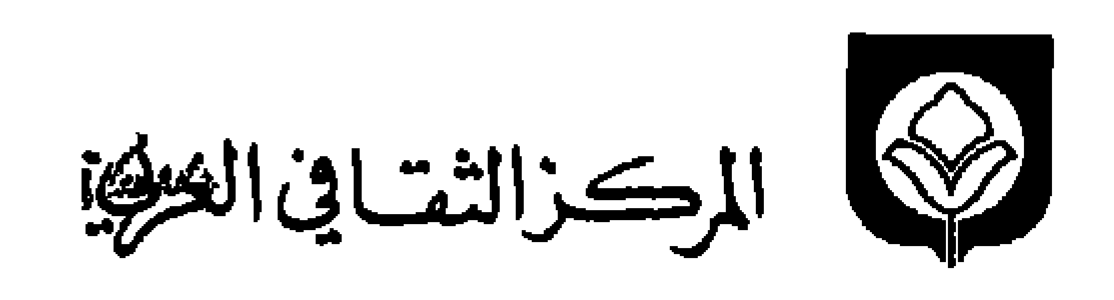
هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

عبد الرحمن حللي

حرية الاعتقاد في القرآن الكريم

دراسة في إشكاليات الردّة والجهاد والجزية



الإهداء...

إلى من علمني القرآن منذ طفولتي، وقادني إلى مسالك العلم وأهله.

أبي

إلى من غمرتني بحنانها، وهيأت لي مناخاً استطعت من خلاله متابعة مسيرتي العلمية.

أمي

إلى من تنبأ لي بمستقبل علمي، فأحاطني بأبوة علمية طيلة عقد من السنين، المرحوم الشيخ محمد عبد المحسن الحداد.

أستاذي

إليهم داعياً أهدي هذا العمل

عبد الرحمن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحديث عن الحرية حديث هام وشائك في وقت واحد، هام لأنه يمس موضوعاً هو المحرك الأساسي للأفراد والشعوب، وشائك لأنَّ كل كلام في الحرية هو كلام في السياسة والدولة وفي الوقت نفسه هو كلام في الدين ولئن كانت الحرية الفكرية هي أهم صور الحرية، فإنَّ حرية الاعتقاد والحرية الدينية هي أهم جوانب الحرية الفكرية، وأشدُّها حساسية.

وإذا كانت المشكلة الفكرية هي المحور الأهم في التحدي الحضاري الذي يواجه المسلمين فإنَّ تحديد موقف الإسلام من الحرية الفكرية وحرية الاعتقاد بالذات هو المنطلق والأساس لمواجهة هذا الجانب من التحدي؛ لاسيما في عصر تتجه فيه الشعارات الدولية إلى رفع رايات السلام، بينما الواقع يثبت العكس، حيث إنه لا تكاد تخلو بقعة في العالم من موجات من الصراع بين الفينة والأخرى، تتراوح التحليلات في تحديد أسبابها بين دوافع سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، وحيث كان المسلمون طرفاً في هذا الصراع اتُّهموا بأنَّ التعصب الديني هو السبب.

هذا ولا يمكن اعتبار اعتراف معظم دساتير العالم بحرية

الاعتقاد حلاً للقضية لأنَّ الحل الدستوري ـ كما يقول المفكر التونسي محمد الطالبي ـ ليس حلاً في حد ذاته إنما هو يؤجل القضية، لأنَّ الحل الجذري لقضية الحرية الدينية ليس من متعلقات القانون إنما يقع في مستوى القناعات، إذ هذه الحرية أسمى بكثير من أن تكون حقاً بشرياً يمنحه منحاً مؤسَّسياً الإنسان للإنسان، ونحن نعلم قيمة هذا المنح وهشاشته. . لا سيما وقد تجاوز موضوع الحرية الدينية المحلِّية والإقليمية ليصبح فصلاً من المجلة القانونية (الفوقدولية) التي هي بصدد الإعداد[1].

وفي ضوء فشل الدساتير والحلول القانونية البشرية في حل المشكلة تتضح أهمية دراسة الموضوع من خلال القرآن الكريم الذي تتجلى من خلاله رؤية المسلمين للآخر.

هذا ولا يُنقِص من أهمية الموضوع القول بأنَّ ممارسة العلاقات الطائفية قطعت في طريق التسامح شوطاً قصياً ـ على حد تعبير الدكتور جورج قرم ـ الذي يفسِّر بذلك محافظة العالم العربي على وجود أقليات كبيرة من اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم، بينما محت أوربا القريبة كل أثر للإسلام فيها[2].

أقول إن التاريخ المشرق لعلاقة المسلمين مع غيرهم، لا سيما بالمقارنة مع تاريخ غير المسلمين لا يعفينا من مسئولية البحث، لأنَّ

---

(1) انظر: الطالبي (محمد)، الحرية الدينية حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان ـ المجلة العربية لحقوق الإنسان: 49، 55 عدد: 1 ـ السنة الأولى ـ تونس 1994.

(2) القرم (جورج)، تعدد الأديان وأنظمة الحكم: 212 ط: 2 دار النهار للنشر ـ بيروت 1992. وانظر: أرنولد (سير توماس)، الدعوة إلى الإسلام: 30 ترجمة. حسن إبراهيم حسن وغيره ط: 3 مكتبة النهضة المصرية 1970.

هذا إنما تجلى من خلال الواقع التاريخي، بينما الواقع المعاصر يطرح تساؤلات على صعيد الفكر لم تكن موجودة من قبل حول قضايا هامة كالجهاد والردَّة والجزية، لا سيما وقد حلَّت الدولة الحديثة محل الدولة الإسلامية.

انطلاقاً مما ذكرت وقع اختيار موضوع (حرية الاعتقاد في القرآن الكريم) كمساهمة في الإجابة على بعض التساؤلات التي يطرحها المثقف المسلم قبل غيره.

وقد تمَّ حصر البحث في القرآن الكريم حصراً منهجياً ينطلق من تصور الوحدة الموضوعية فيه، واشتماله على تقرير الأصول والمقاصد التي بُني عليها الإسلام، لذا فإنَّ هذا الحصر لا يحمل دلالة بخصوص السنة من حيث حجيتها وتأصيلها للأحكام، مع ملاحظة أنَّ السنة لا تأتي بما يخالف القرآن لا سيما في موضوع هو من كليات الإسلام.

وقد تمَّ تقسيم البحث إلى تمهيد وفصلين وخاتمة.

أما **التمهيد** فقد خصصته لدراسة مصطلح البحث، فتعرضت لمصطلح الحرية ومسيرته التاريخية، ولمصطلح الاعتقاد، وبيَّنت المقصود بمصطلح (حرية الاعتقاد) وناقشت ما انتُقد به هذا المصطلح، كما بيَّنت الفرق بينه وبين الحرية الدينية.

وخصصت **الفصل الأول** لتأصيل حرية الاعتقاد في القرآن، وقد ضم مبحثين:

المبحث الأول: النصوص القرآنية المباشرة في تأصيل حرية الاعتقاد وهي:

● قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾ [البقرة: 256].

● قوله تعالى: ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99].

● قوله تعالى حكاية عن هود ـ عليه السلام ـ : ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [هود: 28].

● قوله تعالى: ﴿وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29].

● قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ﴾ [الزمر: 15].

● قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (1) لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (2) وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (3) وَلا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدتُّمْ (4) وَلاَ أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (5) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (6)﴾ [الكافرون: 6].

وقد درست هذه النصوص فيما يخص دلالتها على حرية الاعتقاد، وناقشت مواقف المفسرين من دلالاتها، وقد غلب على هذا المبحث الطابع التحليلي.

المبحث الثاني: النصوص القرآنية غير المباشرة في تأصيل حرية الاعتقاد.

وقد صنفتها ضمن أربعة محاور موضوعية:

● الاختلاف في الرأي طبيعة البشر التي أرادها الله.

● تحديد وظائف الرسل.

- الدعوة إلى التفكر ونبذ التقليد.
- الدعوة إلى الحوار وإبداء الرأي.

عرضت من خلال هذه المحاور النصوص القرآنية التي تدل على حرية الاعتقاد دلالة غير مباشرة؛ ونظراً لكثرة هذه النصوص، ومحاولة استقصاء بعض المحاور فقد غَلَّبتُ سرد النصوص على التعليق المتكرر عليها، لا سيما وأنها واضحة وتشترك في كيفية توضيح دلالتها على حرية الاعتقاد، لذا اكتفيت بالتعليق الجملي على مجموعها بعد تصنيفها.

أما **الفصل الثاني** فقد أفردته لقضايا تثير التساؤل حول حرية الاعتقاد، تناولت فيه مواضيع الردَّة والجهاد والجزية، ومدى اتفاقها أو تعارضها مع حرية الاعتقاد، وذلك ضمن ثلاثة مباحث؛ فأوضحت الإشكالية في كلٍ منها، ودرستها من خلال القرآن الكريم، وأوضحت مواقف المعاصرين من هذه القضايا، وخلصت في كلٍ إلى تحديد العلاقة بينها وبين حرية الاعتقاد.

أما **الخاتمة** فقد لخصت فيها أهم نتائج البحث.

أما بالنسبة إلى المصادر والمراجع فرغم أنَّ الموضوع يتعلق بالتفسير الموضوعي فإنَّ طبيعته وأهدافه اقتضت عدم الاقتصار على كتب التفسير القديمة والحديثة والمعاصرة، فرجعت إضافة إلى ما ذكر إلى عدد كبير من المصادر والمراجع تشتمل على مجموعة من الكتب والموسوعات والدوريات والرسائل الجامعية؛ وقد اختَلَف الاعتماد عليها حسب طبيعة المباحث.

فغلب على الفصل الأول الاعتماد على كتب التفسير، بينما غلب على الفصل الثاني الاعتماد على مراجع ودراسات متخصصة

تتعلق بمواضيع الردّة والجهاد والجزية، ولم أقتصر في هذا المجال على الدراسات الإسلامية بل تطرقت إلى أخرى فكرية وقانونية لا سيما تلك التي تبحث في الحريات وحقوق الإنسان ويجدر التنويه ـ في هذا الإطار ـ بمؤلفات الشيخ محمد عزة دروزة، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ عبد المتعال الصعيدي، وكتاب (الحوار في القرآن) للسيد محمد حسين فضل الله.

ولا بد من التنويه بأن هذه الدراسة ليست البكر في موضوعها فهناك من الدراسات ما هو أطروحة جامعية لمرحلة الدكتوراه، ولم يكن ذلك غائباً عن الباحث عندما اختار هذا الموضوع، إنما معرفته بما تضمنته هذه الكتب والدراسات كان أحد الدوافع لهذا الاختيار؛ إذ إنها ومعظم ما كتب في الموضوع تتناول حق المسلم في حرية الاعتقاد، وغالباً ما تنطلق من خلفية فكرية تضفي عليها الطابع الدفاعي التبريري، فضلاً عن الطابع الفقهي الذي يجعلها أسيرة لمذاهب أو آراء محددة، ونتيجة لهذا المنهج في دراسة الموضوع فقد حامت معظم الدراسات حول المشكلة دون أن تخترقها وتعالجها بصراحة، مع ملاحظة أن معظم هذه الدراسات تخرج إلى مواضيع هامشية لا تمس صلب الموضوع.

ولم يختلف الأمر كثيراً بشأن المصادر لا سيما كتب التفسير التي انطلق معظمها من التصور الفقهي لكل مفسر، وتمّ بناءً عليه ادعاء نسخ النصوص أو تخصيصها أو تأويلها بما يتفق مع اتجاه المفسر الفقهي أو الكلامي.

ونظراً لأهمية الموضوع، وعدم وجود دراسة له من خلال القرآن الكريم فقد تمّ حصر هذه الدراسة فيه، والتي لم أقتصر فيها

على ما ورد في التفاسير بل تتبعت ما ورد من آراء تتعلق بالموضوع، ونقدتها حسب ما توصلت إليه في دراسة الآيات.

ولقد أحاطت بالموضوع صعوبات عديدة لعلّ عنوان البحث هو أصدق تعبير عنها، فالبحث في موضوع الحرية صعب في جميع التخصصات، ويزداد صعوبة عندما يُدرس من وجهة نظر الدين، حيث إنَّ قمة الصعوبة تجثم في المقاربة بين المقدس والحرية التي قد تتسع للتمرد عليه.

ومن ناحية أخرى فإنَّ التفسير من أصعب المهام البحثية، إذ فيه استنطاق النص الثابت وربطه بالواقع المتغير على أنَّ نتيجة هذا البحث هي ما نظنه حكم الله، لذلك كان لابد من التوسع والاطلاع ـ ما أمكن ـ على جميع ما قيل حول النصوص للاطمئنان إلى ما يُتوصل إليه من ترجيح أو فهم.

إضافة إلى ما ذكر فقد تجلت الصعوبة في بعض النواحي الأخرى منها:

- غموض مصطلح الحرية، وحرية الاعتقاد في الدراسات الإسلامية، وعدم استعماله في المصادر القديمة، مما اقتضى دراسة المصطلح وتحديده.

- قلة الدراسات الإسلامية المتعمقة في دراسة موضوع الحرية في الإسلام لاسيما من خلال القرآن الكريم، ومعظم الدراسات المتوفرة تتناول جوانب فقهية أو قانونية، بينما انحصرت دراسة الحرية في التراث الإسلامي بالجانب الفلسفي الكلامي / الجبر والاختيار.

- تداخل بعض جوانب البحث مع قضايا فقهية وسياسية

وتاريخية، مما جعل بعض الجوانب من البحث لا تزال مفتوحة من نواحٍ حديثية وتاريخية.

استشعاراً لأهمية البحث التي قدمت، وفي ضوء المنهجية التي شرحت خضت غمار الدراسة، إلى أن وصلت إلى هذا العمل كإجابة على السؤال الكبير الذي انطلقت منه: ما هو مدى إطلاق الإسلام حرية الاعتقاد للفرد؟. والله أسال أن أكون وفقت في الإجابة وهو من وراء القصد.

عبد الرحمن حللي

تونس ـ الاثنين: 27/ رمضان المبارك/ 1418 هـ 26/ كانون الثاني/ 1998 م

التمهيد

مصطلح البحث

الحرية ـ حرية الاعتقاد

تحديد المصطلح هو المنطلق لأي بحث موضوعي، لذا سنعرض لمصطلح الحرية وما دار حوله من جدلٍ إذ هو أول مثارات الخلاف في الموضوع.

الحرية:

الحرية كمصطلح مجرد عن الإضافة كان محطَّ جدلٍ بين الباحثين، وتُواجه الباحث فيها صعوبةٌ ـ لا سيما في تحديد مفهوم الحرية ـ تنبع من كثرةِ استعمالها في ميادين متنوعة تشمل مختلف العلوم الاجتماعية والسياسية والفلسفية[1].

وتزداد صعوبة تحديد المفهوم في اللغة العربية نظراً لاختلاف استعمال المصطلح تاريخياً، فلفظ الحرية وما اشتُق منه يفيد في العربية معنى مضاداً لمعنى الرّق والعبودية فالحرُّ من ليس بعبد؛ لذلك فإنَّ تعريف الحرية لا يثير أيَّ مشكلة عندما توجد العبودية كمؤسسة؛ ولقد كان مفهوم الحرية بهذا المعنى واضحاً ومقبولاً

---

(1) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية: 1/ 305 ط: 1 معهد الإنماء العربي 1986.

واحتاج الأمر إلى جهود عقلية للابتعاد عنه ولإعطاء الحرية مفهوماً جديداً يوسِّع من معنى المفهوم القديم له[1].

وربما كانت حياة الصحراء وصفاؤها واتساعها تجعل الحرية بمعناها الاجتماعي من قبيل تحصيل الحاصل، ناهيك عن طبيعة الحكم الإسلامي حيث لم يكن للدولة حضور كبير ويومي في حياة الناس، على عكس حياة الزراعة في أوربا التي اقتضت فرض نوعٍ من العبودية على العاملين في الأرض غير المالكين لدى إقطاعيي الطبقة الحاكمة في دول أوربا، فمحدودبة معنى الحرية في العربية ناشئةٌ عن محدودبة معنى العبودية في التاريخ والحضارة والثقافة العربية المشرقية الإسلامية[2].

إذاً فليست الحرية التي نتداولها هي بذاك المعنى النسبي الذي لا يتصور معناه إلا بعد ملاحظة معنى الرق والتوقف عليه، إنما هي معنى حديث استعمله المولَّدُون على وجه المجاز فشاع شيوعاً واسعاً بين الناطقين بالعربية لا سيما بعد أن تُنُوسِيت أحوال الرق منذ القرن الماضي.

هذا الإطلاق الحديث يعني **عمل الإنسان ما يقدر عليه حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره**؛ ولقد استعمل هذا المصطلح في هذا المعنى أوائل القرن الثالث عشر الهجري بعد أن ترجمت كتب تاريخ فرنسا وخاصة الثورة التي قامت فيها سنة 1789 م،

---

(1) انظر: روزنتال (فرانز)، مفهوم الحرية في الإسلام: 15 وما بعدها ط: 1 معهد الإنماء العربي 1978.

(2) انظر: الخياط (محمد نبيل)، وإذ أعيد قراءة الجهاد: 166 ـ 167 ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1997.

وأثبتت معنى الحرية وعبَّرت عنه بلفظ من اللغة اللاتينية واللغات المتفرعة عنها يدل فيها على فعل الفاعل لما يريد، و عبَّر المترجمون عن هذا المعنى بهذا اللفظ تشبيهاً وتقريباً، ولم يرد في العربية إطلاق ما تشتق منه كلمة الحرية على هذا المعنى بعينه، ولكن ورد إطلاق مادتها على السلامة من نقائص كانوا يعتبرونها من صفات العبيد[1].

وبالعودة إلى جذر المصطلح في العربية (حرر) نجد سائر تصاريف الكلمة تدُل على معانٍ فاضلة ترجع إلى الخلوص والخيار من كل شيء، والفعل الحسن واستقلال الإرادة، ومنها تحرير الحرير أي تخليصه من الشوائب[2].

ويمكن استخلاص أربعة معان أساسية للحرية متميزة:

1) معنى خلقي: وهو الذي كان معروفاً في الجاهلية وحافظ عليه الأدب (الحرة: الكريمة).

2) معنى قانوني: وهو المستعمل في القرآن (تحرير رقبة).

3) معنى اجتماعي: الحر هو المعفي من الضريبة.

4) معنى صوفي: (الخروج من رق الكائنات وقطع جميع العلائق و الأغيار)[3].

وبالتالي فإنَّ الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: (حر،

---

(1) انظر: ابن عاشور (محمد الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: 160 ـ 161 ط ـ تونس 1964.

(2) انظر: ـ الزاوي (الطاهر احمد)، ترتيب القاموس المحيط: 1/ 616 ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت 1979.
ـ حسين (محمد الخضر)، الحرية في الإسلام: 10 ط: 1 المطبعة التونسية 1909.

(3) الجرجاني (علي بن محمد)، التعريفات: 116 ط: 1 دار الكتاب العربي ـ بيروت 1985.

محرر، تحرير) وأما المصدر الأصلي فإنه يستعمل للتمييز بين من كان حراً من الولادة وبين من كان عبداً ثم أعتق يقال: (حرَّ الرجل حرية) من حرية الأصل لا حرية العتق ويلاحظ أنَّ المعاني الأربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته سواء أكان ذلك الغير فرداً يتحكم فيه من الخارج أم قوة تستعبده من الداخل[1].

وانطلاقاً من هذه المعاني في اللغة العربية لكلمة الحرية اختلفت وجهات النظر في الربط بين هذه المعاني والمعنى الحديث المترجم للمصطلح.

فيرى الشيخ محمد الطَّاهر ابن عاشور أنَّ لفظ الحرية في كلام العرب أطلق على معنيين أحدهما ناشئ عن الآخر، **الأول**: ضد العبودية وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضى أحد آخر، **الثاني**: ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال وهو **تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض**[2].

ويرى الشيخ محمد الخضر حسين أنَّ لفظ الحرية ينصرف في مجاري خطابنا اليومي إلى معنى يقارب استقلال الإرادة ويشابه معنى العتق الذي هو فك الرقبة من الاسترقاق، وهو أن تعيش الأُمَّة عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن على قرار مكين من الاطمئنان، ومن لوازم ذلك أن يُعيَّن لكل واحد من أفرادها حدٌ لا يتجاوزه، وتقرر له حقوق لا تَعوقه عن استيفائها يدٌ غالبة، فإنَّ في تعدي

---

(1) انظر: العروي (عبد الله)، مفهوم الحرية: 13 ط: 4 المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء 1988.

(2) ابن عاشور (محمد الطاهر)، مقاصد الشريعة: 139 ـ 140 ط: 1 تونس 1366 هـ.

الإنسان الحد الذي قضت عليه أصول الاجتماع بالوقوف عنده ضرباً من الإفراط، ويقابله في الطرف الآخر حرمانه من التمتع بحقوقه ليستأثر غيره بمنفعتها وكلا الطرفين شعبةٌ من شعب الرذائل، والحرية وسط بينهما على ما هي العادة في سائر الفضائل[1].

وعُرِّفت الحرية بأنها: خلوص الإنسان من ضيق الحجر عليه وتمتعه بجميع الحقوق الإنسانية التي سوَّغها العقل وقضى بها الشرع، وهي من الحقوق الطبيعية في الناس إذا حرموها فقد حرموا السعادة نفسها[2].

وعرَّفت الموسوعة العربية العالمية الحرية بأنها: **الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرروا ويفعلوا بوحي من إرادتهم دونما أية ضغوط من أي نوع عليهم**[3].

من خلال هذه المقاربات لمفهوم الحرية نلاحظ أنها كانت تركز على عنصر الإنسانية كأساس فطري للحرية، ومن خلال هذا التلازم بين الإنسانية والحرية خلصت الموسوعة الإسلامية الميسرة إلى تعريفها بأنها: **(القدرة على الاختيار بين الممكنات بما يحقق إنسانيتي)**[4].

وبوسعنا أن نؤكد القول بأنَّ مفهوم الحرية كان أهم محرك تاريخي عرفه العالم وخلال سيرورتها عبر التاريخ استطاعت الحرية

---

(1) حسين (محمد الخضر)، الحرية في الإسلام: 11.

(2) سليمان (عبد الجواد)، الديمقراطية في الإسلام: 25 ط. مصر.

(3) الموسوعة العربية العالمية: 9/ 298 ط: 1 الرياض 1996.

(4) الموسوعة الإسلامية الميسرة: 4/ 869 ط: 1 دار صحارى ـ حلب 1997 وقد نقلَت التعريف عن الدكتور محمود عكام.

أن تعتق نفسها من إطار قيود التعريفات وأن تتطور إلى واحد من المصطلحات المجردة التي ليس لها وجود خارجي يمكن تحديده إلا ما يعطيه لها العقل الإنساني؛ وفي الوقت الذي خرجت فيه الحرية من أن تخضع لأي تعريف موضوعي، أصبحت موضوع تعريفات متعددة، وغني عن القول أنها أصبحت موضوع أدبيات واسعة ورائعة[1].

حرية الاعتقاد:

في تعريفنا لحرية الاعتقاد ينبغي أن نتوقف عند معنى الاعتقاد.

الاعتقاد: الاعتقاد مصدر اعتقد، واعتقد كذا عقد عليه القلب والضمير، أو من عَقَد بمعنى ربط الشيء بالشيء، ويأتي الاعتقاد بمعنى المعتقد أي ما يعقد الإنسان ضميره عليه، ويطلق على التصديق مطلقاً جازماً أو غير جازم، مطابقاً للواقع أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت.

فالاعتقاد هو اعتناق فكرة والتسليم بصحتها، ويقوم على اعتبارات اجتماعية أو وجدانية أو عقلية؛ وهو على درجات أقواها الراسخ الجازم الذي هو بمرتبة اليقين، وقد يكون ظناً، وفي أضيق معانيه التسليم بشهادة إنسان لا لشيء إلا لأننا نثق به[2].

---

(1) روزنتال (فرانز)، مفهوم الحرية في الإسلام: 15.

(2) مادة (اعتقاد) من إعداد الباحث لصالح الموسوعة الإسلامية الميسرة ومن مصادره:

- الكفوي (أبو البقاء)، الكليات: 151 ط: 2 مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1993.
- الموسوعة الفلسفية العربية: 1/ 78 ـ 79، ـ وهبة (مراد)، المعجم الفلسفي: 35 ـ 36 ط: 3 ـ 1973.

وتطلق حرية الاعتقاد ويقصد بها أن يكون الشخص حراً في اعتناق أي دين أو مبدأ يعتقد به، وكذلك حريته في عدم اعتناق دين أو مبدأ بالمرة[1]، أو أنها حقٌّ كلِّ إنسان في عدم التعرض للضغط والقمع أو حتى لأي تدخل في شؤونه المتعلقة باعتناق دين معين، وبكلمات أخرى فإنَّ هذه الحرية تعني حق كل فرد في الحصول على الحماية القانونية ضد إلزامه جسدياً أو معنوياً أو تهديده بهدف دفعه إلى تبني دين الآخرين والتخلي عن معتقداته، كما تعني هذه الحرية حق كل فرد في المجتمع في الحصول على الحماية ضد القمع أو القسر في الشؤون الدينية. . . وتتضمن حرية العقيدة أيضاً حق كل إنسان في عدم الكشف عن معتقداته إذا رغب في ذلك، والحماية ضد أي ضغط في شؤونه الاجتماعية والاقتصادية بسبب انتمائه الديني[2].

وعبَّر عنها آخر بقوله: (أن يتمتع الإنسان بحق اختيار ما يوصله إليه تفكيره وتطمئن إليه نفسه من عقيدة أو رأي دون إكراه؛ مع الأخذ بعين الاعتبار احترام سلامة النظام العام وأمن الدولة)[3].

وقد عبَّر البعض عن حرية الاعتقاد بالحرية الدينية وأنها: حق الإنسان في اختيار عقيدته الدينية، فلا يكون لغيره من الناس سلطان عليه فيما يعتقده، بل له أن يعتقد ما يشاء، وله أن لا يعتقد في شيء

---

(1) انظر: العيلي (عبد الحكيم حسن)، الحريات العامة: 113. ط: دار الفكر العربي ـ القاهرة 1983.

(2) صالح (نبيل)، الحريات المدنية: 15 ط: 1 المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية ـ رام الله 1996.

(3) العمر (تيسير)، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام: 24 رسالة دكتوراه ـ كلية الإمام الأوزاعي 1995.

أصلاً، وله إذا اعتقد في شيء أن يرجع عن اعتقاده، وله أن يدعو إلى اعتقاد ما يعتقده في حدود ما تتيحه حرية الاعتقاد من الدعوة إلى ما يعتقده بالتي هي أحسن؛ فلا يكون لغيره حق استعمال القوة معه في دعوته إلى عقيدته، ولا يكون لغيره حق استعمال القوة في إرجاعه إلى عقيدته إذا ارتد عنها، وإنما هي الدعوة بالتي هي أحسن في كل الحالات.. وهي حرية مطلقة لكل الأشخاص، وحرية مطلقة في كل الأديان، وحرية مطلقة في جميع الحالات على السواء[1].

وعبّر آخر بقوله: (الحرية الدينية هي الحرية التي تقتضي أن يكون لكل إنسان اختيار كامل العقيدة التي يعتنقها ويقر بها من غير ضغط ولا إكراه خارجي)[2].

واعتبر آخر حرية الاعتقاد جزءاً من حرية الرأي التي عرفها بأنها: (حق الشخص في التعبير عن أفكاره ومشاعره باختياره وإرادته ما لم يكن في ذلك اعتداء على حق الغير)[3].

من خلال ما ذكرت من مفاهيم ومشمولات لحرية الاعتقاد كمصطلح جرى تداوله في الأدبيات الإسلامية والقانونية؛ نجد أنَّ مصطلح حرية الاعتقاد يتداخل مع مصطلح الحرية الدينية في

---

(1) الصعيدي (عبد المتعال)، حرية الفكر في الإسلام: 7 ـ 8 ط: 2 دار الفكر العربي ـ القاهرة.

(2) بري (محمد زكريا)، الإسلام وحقوق الإنسان ـ مجلة عالم الفكر: 109 الكويت، عدد: 4 ـ 1971.

(3) الديرشوي (عبد اله محمد نوري)، الرأي ومدى المسؤولية عنه في التشريع الإسلامي: 6، رسالة استكمال لدرجة الماجستير ـ كلية الشريعة / الجامعة الأردنية 1990.

الاستعمال، وأنَّ ما ذُكر من مفاهيم إنما تتناول مفردات حقوقية أكثر من أن تكون محددات تعريفية للمصطلح.

من هذا المنطلق تأتي أهمية تحديد مصطلح حرية الاعتقاد، والفرق بينه وبين الحرية الدينية، وقبل ذلك لابد من التعرض لما انتقد به مصطلح حرية الاعتقاد.

الاعتراض على مصطلح حرية الاعتقاد:

استشكل الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي استعمال مصطلح حرية الاعتقاد، بل اعتبره خطأً كبيراً لا يستقيم مع الميزان العلمي، واتهم من يتداوله من الكتَّاب بسطحية النظر والفكر؛ واستند في رأيه إلى أنَّ الاعتقاد هو اليقين واليقين نتيجة قسرية لا مناص منها لما اقتضته مقدمات الفكر والنظر في أمر ما وأنَّ العقيدة ليست من الأعمال والتصرفات الاختيارية حتى يضعها الإنسان على محك التجربة، وإنما الذي يملكه الإنسان أن يخضعه لإرادته ورغبته هو التأمل والفكر الذي يكون مقدمة لنشأة الاعتقاد الذي هو من الانفعالات القسرية ومن ثَمَّ فلا سبيل للحرية إليه، أي أنَّ الإنسان مضطر للجزم بالنتائج العقدية العقلية بعد التفكير في مقدماتها مع التسليم بإمكان الوقوع في الخطأ، لذا فإنَّ التكليف الإلهي يتعلق بالتفكير وإعمال الذهن الداخلين في الأعمال الاختيارية، ولا يتعلق بنتائج الاعتقاد الداخلة في الانفعالات.

ويَنسِب في هذا الإطار إلى العالم البريطاني (ستوارت ميل) أنه أول من استعمل هذا المصطلح في كتابه (الحرية)، وأنه أبرز من دافع عنه ومن ثم انتشر على أقلام العرب المترجمة، ولا يستبعد في مكان آخر أن يكون العنوان ـ عنوان الفصل ـ في الأصل الإنكليزي

للكتاب هو (حرية الفكر) وليس حرية الاعتقاد، مستنبطاً ذلك من الكلام الذي ذكره (ميل) تحت هذا العنوان[1].

هذا وقد عدت إلى ترجمات كتاب (الحرية) لـ (ستوارت ميل) فلم أجده استعمل مصطلح (حرية الاعتقاد) وإنما هي (الفصل الثاني في حرية الفكر والمناقشة) وفي ترجمة أخرى (الفصل الثاني في حرية الفكر والمباحثة)[2].

وهذا يؤكد رأي الدكتور البوطي أنَّ (ستوارت ميل) لم يتحدث عن حرية الاعتقاد وإنما تحدث عن حرية التفكير، وأنَّ الخطأ من المترجم في النسخة التي اعتمدها، وإن كان بهذا قد ناقض نفسه إذ ادعى في كتابه (حوار حول مشكلات حضارية) أنَّ (ستوارت ميل) كان أبرز المدافعين عن حرية الاعتقاد[3].

وأما ما استند إليه في إنكار المصطلح فيمكن الإجابة عليه بما يلي:

---

(1) البوطي (محمد سعيد رمضان):
- جوار حول مشكلات حضارية: 116 ـ 119 ط: 1 الشركة المتحدة ـ دمشق 1985.
- مقاصد الشريعة للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: 9 ـ 10 بحث قدم في ملتقى ابن عاشور المنعقد في تونس 1985.
- مداخلة في ندوة (الحقوق في الإسلام) المنعقدة في الأردن عامي 1992 ـ 1993 أعمال الندوة: 1/134 ط: مؤسسة آل البيت ـ المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ـ الأردن.

(2) ميل (جون ستوارت): ـ ترجمة طه السباعي: 46 ط: 1 الشعب ـ مصر 1922، ـ ترجمة دار اليقظة العربية: 65 ط ـ دمشق 1957، ـ ترجمة عبد الكريم أحمد ومحمد أنيس: 43 ط. مؤسسة سجل العرب ـ القاهرة 1966.

(3) البوطي، حوار حول مشكلات حضارية: 116.

● اعتمد على اعتبار أنَّ الاعتقاد انفعال يأتي نتيجة التفكير فهو يقين قسري، وقد سبق معنا في تعريف الاعتقاد أنه على مراتب، فقد يكون يقيناً، وقد يكون ظناً وقد يكون تقليداً أو تسليماً للرأي لحسن الظن بقائله، وبالتالي فهو ليس دائماً قسرياً، أو نتيجة للتفكير كما هو الحال بالنسبة للمقلد.

● وإذا سلمنا بأنَّ الاعتقاد ليس إلا نتيجة للتفكير، والتفكير يخضع للتكليف فتتعلق به الحرية؛ فإننا بذلك نقرر حرية الاعتقاد بطريق المآل، فإذا كنت حراً في طريقة التفكير فأنا حرٌّ في القرار الذي نتج عن تفكيري.

● من ناحية ثالثة فإنَّ مصطلح (حرية الاعتقاد) يقتضي مقدراً لازماً يستقيم به المعنى لو افترضنا عدم استقامته بدونه؛ وهذا المقدر هو الإعلان، فيصبح المعنى (حرية الإعلان عن الاعتقاد)، وهذا التقدير إن لم يكن ضرورة لغوية على معنى دلالة الاقتضاء عند الأصوليين[1]، فهو ضرورة اصطلاحية، إذ لا معنى لحرية الاعتقاد إن لم تقتض الإعلان، يتأكد ذلك فيما يأتي عند تعريفنا لحرية الاعتقاد، مع ملاحظة أن نقد الدكتور البوطي يستند إلى اعتبار لغوي بينما حرية الاعتقاد قد أصبحت مصطلحاً متداولاً.

● استعمال الدكتور البوطي نفسه لمصطلح حرية الاعتقاد في كتبه[2].

---

(1) دلالة الاقتضاء: هي دلالة اللفظ على معنى مقدر لازم للمعنى اللغوي المنطوق، متقدم عليه، مقصود للمتكلم، يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً.
انظر: الدريني (محمد فتحي)، المناهج الأصولية: 351 ـ 352 ط: 2 الشركة المتحدة ـ دمشق 1985).

(2) انظر له: الجهاد في الإسلام: 211 وما بعدها، ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1993.

الفرق بين حرية الاعتقاد والحرية الدينية:

لم أجد فيما رجعت إليه من مصادر ومراجع من فَرَّق بين حرية الاعتقاد والحرية الدينية، بل كان الاستعمال متداخلاً بينهما، إلا إشارة لم تعط مدلولاً واضحاً للفرق بينهما ذكرها صاحب كتاب (مشكلة الحرية في الإسلام) حيث قال: (ويتوقف هذا ـ يعني اصطلاح المشكلة الاجتماعية للحرية في الإسلام ـ على تعريفنا للحرية الفردية في الإسلام، فهي في الدرجة الأولى حرية اعتقاد لقوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف: 29]، وهي حرية دينية في الدرجة الثانية لقوله عز وجل: ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة: 256] فإذا التزم الفرد بحريته في الاعتقاد مطبقاً حريته الدينية كانت التكاليف جميعها هي المعبر الحقيقي عن حريته الاجتماعية)[1].

وقال أيضاً: (ويجب التمييز بين الحرية الدينية من جهة وحرية الاعتقاد من جهة أخرى التي لا تعني إسقاطاً للحدود والتكاليف من قبل المتكلمين أنفسهم وإلا انعدمت مقاييس الحياة القانونية والاجتماعية)[2].

والذي يتبادر من هذه الإشارة أنَّ حرية الاعتقاد تتعلق بالعقيدة مجردة عن التكاليف والالتزامات الدينية، أما الحرية الدينية فتشملها.

وما اتجه إليه الباحث أساساً عند اختيار البحث هو التفريق بين المصطلحين فحرية الاعتقاد تتعلق بالتصور الفكري الذي يتبناه

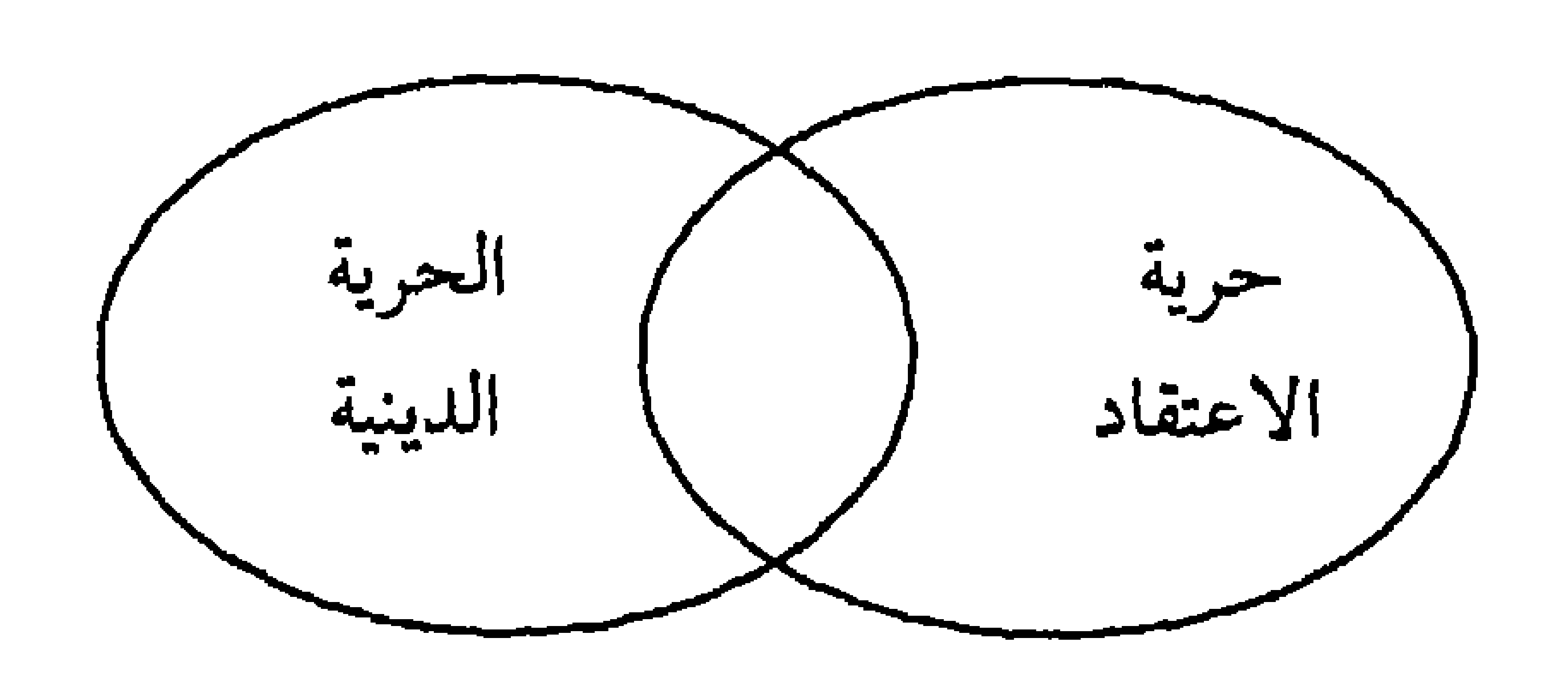
---

(1) منيمنة (محمد جميل)، مشكلة الحرية في الإسلام ـ المشكلة الاجتماعية: 5 ط: 1 دار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1974.

(2) المرجع السابق: 25.

الإنسان تجاه الإنسان والكون والحياة، سواء أكان يعتقد أنَّ هذا التصور دينٌ أم أنه مجرد فكر لا علاقة له بالدين أصلاً؛ أما الحرية الدينية فترتبط بالتصور العقدي الذي يتبناه صاحبه على أنه دين وما يترتب عليه من أثر في التكاليف والسلوك، فهي حرية تتعدى جانب التصور الفكري إلى صعيد الحركة والعمل بمستلزمات هذا التصور، بناء على أنَّ هذه الحركة والعمل من مقتضيات الدين الذي يتصوره الفرد.

وبالتالي أستطيع أن أحدد العلاقة بين حرية الاعتقاد والحرية الدينية بأنها علاقة عموم وخصوص وجهي، ويتضح ذلك من خلال الشكل التالي:



فحرية الاعتقاد عامة شاملة لكل تصور، سواء أكان هذا التصور يتنافى مع فكرة الدين أم أنه تصور ديني بحد ذاته؛ أما الحرية الدينية فهي خاصة بالنسبة لما ذكرت، وعامة شاملة لكل ما هو من متعلقات الدين سواء أكان تصوراً أم سلوكاً أم شعائر دينية؛ . . وبالتالي تتقاطع حرية الاعتقاد مع الحرية الدينية في نقطة الاعتقاد الذي هو تصور ديني، وتختص حرية الاعتقاد في التصور الذي يتنافى مع الدين، كما تختص الحرية الدينية بما يتعلق بالدين مما هو أثر زائد على مجرد التصور.

من هذا المنطلق فإنَّ البحث ينحصر فيما يتعلق بحرية الاعتقاد بشكل عام، ولا يدخل فيه ما يختص بالحرية الدينية مما هو زائد عن الاعتقاد.

إذاً فما هي حرية الاعتقاد اصطلاحاً؟

أستطيع تعريف حرية الاعتقاد بأنها: **(حقُّ كلِّ إنسان في اعتناق التصور الذي يراه تجاه الإنسان والكون والحياة، والإعلان عن هذا التصور)**.

ويمكن أن نؤكد العناصر الأساسية في التعريف بما يلي:

1) حرية الاعتقاد حق قانوني وليست مجرد فكرة أدبية.

2) لا يدخل في التعريف حرية الدعوة إلى التصور الذي يتبناه الفرد بناء على حقه في حرية الاعتقاد، لأنَّ عنصر الدعوة إلى الرأي يدخل تحت عنوان حرية الرأي أو الحرية الدينية، وهذا حصر منهجي وليس حكماً في المسألة.

3) لا تدخل حرية ممارسة الشعائر ومستلزمات التصور العقدي في التعريف، إذ هي أيضاً من مشتملات حرية الرأي أو الحرية الدينية.

4) يدخل في حرية الاعتقاد حق الفرد في اعتناق تصور يرفض فكرة الدين أصلاً.

5) الإعلان عنصر أساسي من عناصر حرية الاعتقاد باعتباره الثمرة الحقيقية لتقرير هذا الحق، وإلا فإن لم يكن الإعلان حقاً فماذا أضافه مبدأ حرية الاعتقاد، إذ كلُّ إنسان يمارس حريته الداخلية في جميع الظروف والأحوال، ولا يحتاج ذلك إلى تقرير قانوني إذ لا توجد سلطة تستطيع التدخل فيه طالما يتمتع الإنسان بالإرادة.

محترزات:

أولاً ـ لا يرد هنا ما يُذكر عند إطلاق كلمة الحرية من أنها حقٌّ مقيدٌ بضوابط قانونية تحول دون اتخاذ حق الحرية غطاء للخروج على النظام واغتصاب الحقوق. . .فالشأن عند إطلاق حرية الاعتقاد يختلف، إذ لا أثر لاعتناق الفرد تصوراً يتنافى مع مقتضيات النظام العام والدستور، مادام هذا التصور ضمن إطار حرية الاعتقاد التي لا تشمل حق الدعوة إلى هذا التصور أو ممارسة بعض آثاره، بل إنَّ الدستور يضمن هذا الحق، أما القيود فإنها تأتي على الحرية الدينية أو حرية الرأي حيث يتجسد التصور بالدعوة والممارسة حركة وسلوكاً، عند ذلك يتدخل القانون فَيُقَيِّد هذا الحق وفق مقتضيات العدالة فيحول دون الدعوة إلى الظلم أو ممارسته.

ثانياً ـ الحديث عن حرية الاعتقاد كحق قانوني للفرد لا يعني إباحة كل اعتقاد أو صحته، وإنما يعني عدم ترتيب أي مسؤولية دنيوية تجاهه مهما كان اعتقاده أما بالنسبة للمسؤولية الأخروية فيما بين العبد وخالقه فإنَّ الفرد مسؤول ومعاقب في حال اعتناقه تصوراً يتنافى مع القواعد العلمية التي يمتلكها الإنسان ويستطيع اعتمادها في بناء تصوره واعتقاده.

وبالتالي فحرية الاعتقاد ـ إذا ثبت معنا أنها حق ـ لا تعني إطلاقاً إباحة الكفر أو عدم مسؤولية الكافر أمام الله تعالى، وإنما هي حق دنيوي باعتبار أنَّ الحقيقة بالنسبة للبشر نسبية تختلف باختلاف مداركهم، ولا يستطيع أحدٌ الحكم على الآخر إذا كان اجتهاده جاداً في طلب الحقيقة بأنه متبع للهوى ومعاند، كما أن هذه الحرية لا تغني فوضى الاعتقاد بأن يتسلى الإنسان بالتنقل بين الأديان إذ الحرية

لا تنفصل عن المسؤولية لكن البحث هنا ينصب على تحديد أبعاد هذه المسؤولية هل هي دنيوية فتعدم الحرية أم أخروية فتكون مسؤولية على مستوى الضمير الإنساني وبين العبد وربه، فالبحث يرتبط بحرية الاعتقاد ببعدها القانوني التشريعي، لا الفلسفي والغيبي (الميتافيزيقي) فلا يدخل في الموضوع قضايا الجبر والاختيار والهداية والضلال وحرية الإرادة.

الفصل الأول

تأصيل حرية الاعتقاد

المبحث الأول:
النصوص القرآنية المباشرة في تأصيل حرية الاعتقاد

1 ـ قوله تعالى:

﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

[سورة البقرة: (256)، نوع السورة: مدنية، ترتيب النزول: (87)، ترتيب المصحف: (2)]

أولاً ـ السياق واللغة

ـ مناسبة الآية:

جاءت هذه الآية عقب الآية التي تضمنت تقرير أصول الدين[1]، وإيضاح قواعد التصور الإيماني، وبيان صفة الله وعلاقة

(1) المقصود آية الكرسي: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات و ما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين =

الخلق به، مما يؤذن بأنَّ من حق العاقل أن لا يحتاج إلى التكليف والإلزام، بل يختار الدين الحق من غير تردد؛ فبَيَّن قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ طريق المؤمنين وهم يحملون تصورهم الإيماني إلى غيرهم عن طريق الدعوة[1].

وإذا كانت آية الكرسي في تنزيه الله تعالى فإنَّ آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ في تنزيه الإنسان من الاضطهاد والاستعباد والخضوع لغير الله[2].

هذا وقد سبق آية الكرسي ذكر اختلاف الأمم وأنه لو شاء الله لأكرههم على الدين، ثم بيَّن تعالى دين الحق والتوحيد وعقَّبه بأنَّ الحق قد ظهر وأنَّ العبد قد خُيِّر فلا إكراه[3].

والآية بيان لما قد يتبادر في الآية (244): ﴿وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم﴾ إذ يبدو للسامع أنَّ القتال لأجل دخول العدو في الإسلام؛ فبين في هذه الآية أنه لا إكراه على الدخول في

= أيديهم وما خلفهم و لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض و لا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم﴾ [الآية: 255].

(1) انظر: ـ أبو السعود (محمد العمادي)، إرشاد ذوي العقل السليم (التفسير): 1/ 249 ط. عبد الرحمن محمد ـ القاهرة.
ـ البقاعي (برهان الدين)، نظم الدرر في تناسب الآيات و السور: 4/ 40 ط: 2 دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة 1992. ـ قطب (سيد)، في ظلال القرآن: 1/ 290 ط: 5 دار الشروق 1977. ـ المراغي (أحمد مصطفى)، التفسير: 3/ 16 ط: 1 البابي الحلبي ـ مصر 1946.

(2) انظر: سعيد (جودت)، لا إكراه في الدين: 26 ط: 1 مركز العلم والسلام للدراسات والنشر ـ دمشق 1997.

(3) انظر: الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن)، مجمع البيان في تفسير القرآن: 2/ 306ط. دار الفكر ودار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1957.

الإسلام[1].

ـ سبب نزول الآية:

تعددت الآراء في سبب النزول، ونجملها فيما يلي:

الأول: رأي ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي.

أنها نزلت في رجل من الأنصار، أو في قوم منهم كان لهم أولاد قد هوَّدُوهم أو نصَّروهم؛ فلما جاء الإسلام أرادوا إكراههم عليه فنهاهم الله عن ذلك حتى يكونوا هم الذين يختارون الدخول في الإسلام.

حدَّث حميد بن مسعدة بسنده عن عامر قال: كانت المرأة تكون مقلاةً لا يعيش لها ولد فتَنذُر إن عاش ولدها أن تجعله مع أهل الكتاب على دينهم، فجاء الإسلام وطوائف من أبناء الأنصار على دينهم فقالوا: إنما جعلناهم على دينهم ونحن نرى أن دينهم أفضل من ديننا، وإذ جاء الله بالإسلام فلنكرهنهم فنزلت: ﴿لا إكراه في الدين﴾ فكان فَصلُ ما بين من اختار اليهودية والإسلام، فمن لَحِقَ بهم اختار اليهودية ومن أقام اختار الإسلام[2]. وقد تعددت الروايات

---

(1) انظر: ابن عاشور (محمد الطاهر)، تفسير التحرير والتنوير: 3/ 25 ط. الدار التونسية للنشر 1984.

(2) انظر: ـ الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، جامع البيان عن تأويل القرآن: 5/ 408 ـ 409 ت. محمود شاكر ط. دار المعارف ـ مصر. ـ القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، الجامع لأحكام القرآن: 3/ 280 ط. ؟ ـ ابن عطية (أبو محمد عبد الحق)، المحرر الوجيز: 2/ 281 ط. المغرب 1972. ـ ابن الجوزي (أبو الفرج جمال الدين)، زاد المسير في علم التفسير: 1/ 305 ط. ؟ ـ ابن كثير (عماد الدين)، تفسير القرآن العظيم: 1/ 459 ط. الشعب ـ مصر. ـ السيوطي (جلال الدين)، الدر المنثور في التفسير المأثور: 1/ 329 ط. دار الثقافة ـ بيروت. ـ الواحدي (أبو الحسن علي بن أحمد)، أسباب النزول: 59 ط. مصر 1315.

في هذا المعنى ذكرها الطبري و السيوطي في تفسيرهما.

الثاني: رأي مجاهد والحسن.

أنها نزلت في استرضاع بعض الأنصار أولادهم في بني النضير.

حدَّث محمد بن عمرو بسنده عن مجاهد قال: كانت اليهود يهود بني النضير أرضعوا رجالاً من الأوس، فلما أمر النبي ﷺ بإجلائهم، قال أبناؤهم لنذهبن معهم ولندينَنَّ بدينهم، فمنعهم أهلوهم، وأكرهوهم على الإسلام، ففيهم نزلت هذه الآية؛ وفي رواية أخرى عن مجاهد أيضاً: كان ناس من الأنصار مسترضعين في بني قريظة[1].

الثالث: رأي السُّدي ومسروق.

أنها نزلت في رجل من الأنصار من بني عوف.

حدَّث ابن حميد بسنده عن ابن عباس قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً فقال للنبي ﷺ: ألا أستكرهُما، فإنهما أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك[2].

الرابع: رأي آخر لمجاهد.

أنها نزلت في رجل من الأنصار كان له غلام أسود يقال له

---

(1) انظر: الطبري، القرطبي، ابن الجوزي، السيوطي، الواحدي. نفس المصادر السابقة.

(2) انظر: الطبري، القرطبي، ابن الجوزي، ابن كثير، السيوطي. نفس المصادر السابقة. ـ الواحدي، نفسه: 58. البقاعي، نظم الدرر: 1/ 249. ـ النسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد)، التفسير: 1/ 129 ط. دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

(صُبح) وكان يكرهه على الإسلام[1].

الخامس: رأي أنس.

أنها نزلت فيمن قال له الرسول: أسلم، فقال: أجدني كارهاً[2].

هذه أقوال بعض المفسرين في سبب نزول الآية، نقلت بعض الروايات في ذلك ولم أستقصها لتشابهها، واشتراكها في نقاط متعددة؛ كما لم أتعرض لنقد أسانيدها، حيث لا أثر لذلك في الدلالة إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ـ اللغـــة:

الإكراه: هو إلزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً يحمله عليه، أو هو الإجبار على الفعل من غير رضى، أو الحمل على فعل مكروه، ويكون بتخويف فعل ما هو أشد كراهية من الفعل المدعو إليه[3].

هذا والإكراه لا يقف عند حد الضغط المادي، فقد يكون معنوياً من خلال استغلال ظروف سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية.

الدين: يأتي الدين بمعنى الجزاء، إذ أصله من دان بمعنى خضع ويغلب استعماله فيما يعتقده الإنسان ويعمل به.

---

(1) ابن الجوزي، الواحدي. نفس المصدر.

(2) ابن حيان (أبو عبد الله محمد بن يوسف)، البحر المحيط: 2/ 281 ط. دار السعادة ـ مصر 1328 هـ.

(3) انظر: ـ البيضاوي (أبو سعيد عبد الله بن عمر)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 56 ط. البهية المصرية 1925.

ـ الطباطبائي (محمد حسين)، الميزان في تفسير القرآن: 2/ 342 ط: 3 الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت 1977. ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 3/ 25.

والمعنى الأخير هو المقصود في الآية بقرينة قوله: ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾ فيطلق الدين على الملة والمعتقد، كما يطلق على الإيمان والكفر[1]، ويشتمل الدين على اعتقادات وعواطف وأخلاق وسلوكيات وتشريعات.

ـ النفي بين الإخبار والتكليف:

لما جاء لفظ الآية بأسلوب الخبر المنفي، اختلفت آراء المفسرين في اقتضاء النص حكماً تكليفياً، وقد تداخل كلامهم في شرح الآية بين فلسفة نص الآية وتأطير ما تحتمله من دلالات تشريعية.

فإذا نظرنا إلى قوله: ﴿لا إكراه في الدين﴾ على أنه قضية إخبارية حاكية عن حال التكوين فإنه ينتج حكماً دينياً بنفي الإكراه في الدين والاعتقاد، وإن لم تكن صيغته إنشائية، يشهد لذلك ما عقّبه من قوله ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾، وهو نهي متّكِ على حقيقة تكوينية وهي أنَّ الإكراه إنما يعمل في مرحلة الأفعال البدنية لا الاعتقادات القلبية[2].

هذا ونجد معظم المفسرين يعبرون عن حكم الآية بقولهم: (إخبار في معنى النهي)[3].

---

(1) انظر: ابن عبّاد (الصاحب)، المحيط في اللغة: 9/ 360 ت. محمد حسن آل حسين ط: 1 ـ 1994. ـ الأصبهاني (الحسين بن محمد الراغب)، المفردات في غريب القرآن: 647 ت. محمد أحمد خلف الله ط. الأنجلو المصرية 1970. ـ الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين)، روح المعاني: 3/ 13 ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت. ـ ابن الجوزي، التفسير: 1/ 306 ـ القرطبي، التفسير: 3/ 279 ـ ابن عاشور، التفسير: 3/ 25.

(2) انظر: الطباطبائي، الميزان: 2/ 343.

(3) انظر: ـ الزمخشري (أبو القاسم جار الله بن محمود)، الكشاف: 1/ 387 ط. =

يؤكد هذا المعنى الشيخ الطاهر ابن عاشور بقوله: (نفي الإكراه خبر في معنى النهي، والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام، أي لا تكرهوا أحداً على إتباع الإسلام قسراً، وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصاً، وهي دليل على إبطال الإكراه بسائر أنواعه، لأنَّ أمر الإيمان يجري على الاستدلال والتمكين من النظر والاختيار)[1].

هذا وإنَّ ما تَضَمَّنَه النص من بيان عِلَّة عدم الإكراه يؤكد ذلك، فقوله تعالى: ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾ هو في مقام التعليل؛ والإكراه إنما يلجأ إليه في الأمور المهمة التي لا سبيل إلى بيان وجه الحق فيها لبساطة فهم المأمور أو رداءة ذهن المحكوم، أما الأمور التي تبين وجه الخير والشر فيها، وقرر الجزاء الذي يلحق فعلها وتركها فلا حاجة فيها إلى الإكراه، بل للإنسان أن يختار لنفسه ما شاء من طرفي الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب.

والدين حقائقه واضحة، وطريقه معلومة، وقد تبين أنَّ الرشد في إتباعه والغي في تركه والإعراض عنه، فلا موجب لأن يكره أحد أحداً قي الدين[2].

ومن ناحية أخرى فإنَّ جملة ﴿لا إكراه في الدين﴾ لا يمكن أن

= إيران. ـ البيضاوي، التفسير: 26. ـ الألوسي، التفسير: 3/ 13. و يرى الدكتور البوطي أنَّ الآية إخبارية كما هي على ظاهرها وأنها ليست إنشاء (انظر: حرية الإنسان في ظل عبوديته لله: 41 ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1992).

(1) ابن عاشور، التفسير: 3/ 26.

(2) انظر: ـ البيضاوي، التفسير: 26. ـ الطباطبائي، الميزان: 2/ 343. ـ ابن جزيء (أبو القاسم محمد بن أحمد)، التسهيل لعلوم التنزيل: 1/ 159 ط. دار الكتب الحديثة ـ مصر. ـ السعدي (عبد الرحمن بن ناصر)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: 1/ 316 ت. محمد زهدي النجار ط. المؤسسة السعيدية ـ الرياض.

تكون إخبارية إذ لو كانت كذلك لأصبحت الجملة كاذبة بلحاظ ما نرى من صور للإكراه الديني الموجود في الواقع المادي[1].

إنَّ هذا المعنى التكليفي ليتأكد في النص إذا نظرنا إلى أسباب النزول التي نزل النص ليبين الحكم الشرعي في وقائعها.

ثانياً ـ المحتوى الدلالي للآية

اختلفت أدبيات المفسرين في تحديد البعد الدلالي للنص، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة اتجاهات عامة هي: (التخصيص ـ النسخ ـ التأويل) ولكل منهجه في تحديد المنحى الدلالي الذي مال إليه.

الاتجاه الأول: التخصيص

لما كان النص عاماً، وكانت هناك نصوص أخرى توهم التعارض مع هذا العموم كالنصوص التي تأمر بقتال المشركين والكفار والمرتدين، لجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى تخصيص عموم آية ﴿لا إكراه في الدين﴾[2].

ولأصحاب هذا الاتجاه اعتبارات متعددة في التخصيص:

1 ـ التخصيص بالتفريق بين أصناف الكفار: يذهب هؤلاء إلى أنَّ أهل الكتاب ومن في حكمهم ممن يدفعون الجزية هم المقصودون في الآية فلا يكرهون على الإسلام، أما غيرهم كالمشركين فإنهم يجبرون على الإسلام أو الحرب، ومستند هذا

---

(1) الركابي (الشيخ)، الجهاد في الإسلام: 50 ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1997.

(2) انظر: ـ ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله)، أحكام القرآن: 1/ 233 ت. علي محمد البجاوي ط: 2 البابي الحلبي 1967. ـ الشوكاني (محمد بن علي)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في التفسير: 1/ 247 ط. ؟.

الرأي هو الآيات التي تأمر بقتال المشركين والتي تأمر بأخذ الجزية من أهل الكتاب، وأصحاب هذا الرأي هم: الشعبي، وقتادة، والحسن، والضحاك، ومجاهد، وهو مفاد ما روي عن ابن عباس، وفي هذا الرأي اتساع وضيق بحسب موقف أصحابه من أصناف الكفار الذين تقبل منهم الجزية، وبالتالي تصبح ضابطة التخصيص هي أنَّه لا يكره على الإسلام من دفع الجزية ممن تقبل منه.

قال الإمام الطبري مرجحاً القول بالتخصيص: «وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس. . . وقال: عنى بقوله تعالى ذكره: ﴿لا إكراه في الدين﴾ أهل الكتاب والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق وأخذ الجزية منه. . . وكان المسلمون قد نقلوا جميعاً عن نبيهم ﷺ أنه أكره على الإسلام قوماً فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه آخرين على الإسلام بقبول الجزية منه وإقراره على دينه الباطل وذلك كأهل الكتاب ومن أشبههم. كان بيّناً بذلك أن معنى قوله: ﴿لا إكراه في الدين﴾ إنما هو لا إكراه لأحد ممن حلَّ قبول الجزية منه بأدائه الجزية ورضاه بحكم الإسلام»[1].

---

(1) الطبري، التفسير: 5/ 414. وانظر الرأي بالتخصيص في المراجع التالية: ـ الرازي (فخر الدين)، التفسير الكبير: 7/ 15 ـ 16 ط: 1 البهية المصرية 1938. ـ الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي)، أحكام القرآن: 2/ 168 ت. محمد الصادق القمحاوي ط. عبد الرحمن محمد ـ مصر. ـ الزمخشري، التفسير: 1/ 387 ـ ابن عطية، التفسير: 2/ 281. ـ القرطبي، التفسير: 3/ 280. ـ ابن حيان، التفسير: 2/ 281. ـ ابن الجوزي، التفسير: 1/ 249. ـ البيضاوي، التفسير: 26. ـ الألوسي، التفسير: 3/ 13. ـ ابن عاشور، التفسير: 3/ 27.

وهناك قول بأنها نزلت في الأنصار خاصة[1].

2 ـ التخصيص بالتفريق بين أنواع الإكراه: مفاد هذا الرأي هو أنَّ الإكراه المنهي عنه في الآية هو الإكراه بالباطل أما الإكراه بالحق فهو مخصوص من عموم الآية. ومستند هذا التخصيص نفس الآيات التي تأمر بقتال الكفار، قال ابن العربي مقرراً رأيه هذا: «فقوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾ عموم في نفي إكراه الباطل أما الإكراه بالحق فإنه من الدين، وهل يقتل الكافر إلا على الدين. . .»[2].

3 ـ التخصيص بالتفريق بين إظهار الدين وبين اعتناقه: مفاد هذا الرأي أنَّ الإكراه على إظهار الشهادتين، وإعلان الإسلام أمر مشروع وهو مخصوص من عموم الآية؛ ومستند هذا الرأي بالإضافة إلى آيات القتال، ما ذكروه من أنَّ الإكراه في هذه الحالة فيه مصلحة وإن كان المكره غير معتقد، إذ بمجالسته للمسلمين وسماعه للأدلة والقرآن يتضح له فساد اعتقاده، وتدعوه نفسه إلى الإسلام[3]؛ وقريب من هذا الرأي ما ذهب إليه ابن الأنباري من أنَّ الدين ليس ما يدين به الإنسان في الظاهر على جهة الإكراه إنما الدين هو المنعقد في القلب، لأنَّ ما هو دين في الحقيقة هو من أفعال القلوب أما ما يكره عليه من إظهار الشهادتين فليس بدين حقيقة، كما أنَّ من أُكرِه على الكفر ليس بكافر[4].

---

(1) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن: 1/ 233.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن: 1/ 233.

(3) انظر: الجصاص، أحكام القرآن: 2/ 168 ـ 169.

(4) انظر: ـ ابن الجوزي، التفسير: 1/ 306. ـ الطبرسي، التفسير: 2/ 306. ـ الطوسي (أبو جعفر محمد بن الحسن) التبيان في تفسير القرآن: 2/ 311 ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

4 ـ **التخصيص باعتبار زماني**: ذهب الكلبي إلى أنه لا إكراه بعد إسلام العرب، وتقبل الجزية[1].

الاتجاه الثاني: النسخ

ذهب فريق من المفسرين إلى اعتبار الآية عامة منسوخة بآيات القتال، وأنها نزلت قبل فرضه، و أنها من آيات الموادعة التي نسخت؛ وأصحاب هذا الرأي هم: سليمان ابن مقاتل، وزيد ابن أسلم، والضحاك والسُّدي، وابن زيد، وهو المروي عن ابن مسعود[2].

الاتجاه الثالث: التأويل

معنى الآية عند أصحاب هذا الاتجاه عدم نسبة الكفر إلى من أسلم مكرهاً.

قال الزجاج: «لا تنسبوا إلى الكراهة من أسلم مكرهاً، يقال أكفره نسبه إلى الكفر»[3].

فالمعنى لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب، أو أسلم تحت السيف مجبراً بأنه دخل مكرهاً؛ لأنه إذا رضي بعد الحرب

---

(1) انظر: ابن حيان، التفسير: 2/ 281.
(2) انظر: ـ النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد)، الناسخ و المنسوخ: 2/ 99 ت. سليمان اللاجم ط: 1 مؤسسة الرسالة ـ بيروت. ـ الطبري، التفسير: 5/ 414. ـ القرطبي، التفسير: 3/ 280. ـ الزمخشري، التفسير: 1/ 287. ـ أبو السعود، التفسير: 1/ 249. ـ ابن حيان، التفسير: 2/ 281. ـ ابن العربي، أحكام القرآن: 1/ 233. ـ السيوطي، التفسير: 1/ 230. ـ ابن الجوزي، التفسير: 1/ 306 ويلاحظ نقله عن الضحاك النسخ خلاف ما نقلنا عن غيره أن رأيه التخصيص.
(3) انظر: ابن حيان، التفسير: 2/ 281.

وصح إسلامه فليس بمكره[1].

ثالثاً ـ تقويم اتجاهات دلالة الآية ونقدها

نجد عند التأمل في اتجاهات المفسرين في تحديد البعد الدلالي للنص، أنهم انطلقوا من خارج النص ليفهموه فهماً يتناسب مع الخلفية الفكرية التي تضع النص أمام تعارضات ظاهرية؛ فكان المخلَص من هذه التعارضات اللجوء إلى مقولات التخصيص، أو النسخ، أو التأويل.

ولما كانت درجة اللجوء إلى هذه الطرق متفاوتة ومتعارضة حصل اختلاف وجدل في بعضها؛ فكان اتجاه النسخ أقلها حظاً من القبول، وكذا اتجاه التأويل الذي أهمل نظراً لبعده عن الدلالة المباشرة للنص، بينما حظي التخصيص بالقبول الأوفر رغم تعدد الاعتبارات التي استند إليها.

وفي تقييمنا لهذه الاتجاهات سنعرض للمستندات التي رُفضت على أساسها فكرة النسخ في الآية، ومن ثمَّ نناقش فكرة التخصيص أصولياً، ولن نطيل عند مقولة التأويل.

مستندات رفض مقولة النسخ:

1 ـ تاريخ النزول: ادعاء النسخ بآيات القتال يتنافى مع نزول الآية في المدينة بعد تشريع الجهاد، مما يتنافى مع القول بأنها من آيات الموادعة التي ادعي نسخها بآيات القتال، وهذا الرد إنما ينطبق على من أطلق النسخ وربطه بتشريع الجهاد بشكل عام؛ وقد اختُلف

---

(1) انظر: ـ الرازي، التفسير: 7/ 16. ـ القرطبي، التفسير: 3/ 281. ـ ابن عاشور، التفسير: 3/ 28.

في تاريخ نزولها فقيل: نزلت في السنة الثانية[1]، وقيل: في السنة الرابعة[2]، وقيل: في السنة الثامنة[3].

2 ـ علة الحكم الذي يدل عليه النص: انتفاء الإكراه في الآية معلل بقوله تعالى: ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾ والناسخ ما لم ينسخ علة الحكم لم ينسخ نفس الحكم، ومعلوم أنَّ تبين الرشد من الغي في أمر الإسلام أمر غير قابل للارتفاع، فالعلة في الآية هي وضوح الحق وتميُّزه عن الباطل وذلك من خلال الدلائل والآيات البينات التي أقامها الله عز وجل للحق والرشد والتي تدل على التوحيد والدين الحق وتميزه عن الغي والباطل، وقد حفل القرآن الكريم بالإشارة إليها وتسفيه الكفار والجاحدين الذين تجاهلوا دلالتها، وهذا المعنى لا يختلف حاله قبل نزول حكم القتال ولا بعده فهو ثابت في كل حال وبالتالي فهو غير قابل للنسخ، إذاً فالآية التي تضمنت هذه العلة غير قابلة للنسخ[4].

3 ـ عدم صحة نقل دعوى النسخ: دعوى النسخ مروية عن ابن زيد وهو شديد الضعف لا يحتج به، وعن السُّدي وقد اتُهم بالتخليط، وعن الضحاك وهو لم يلق ابن عباس ولم يسمع عنه[5]،

(1) انظر: ابن جزيء، التسهيل: 3/ 26.

(2) انظر: الزحيلي (وهبه)، التفسير المنير: 3/ 23 ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1991.

(3) انظر: ابن عاشور، التفسير: 3/ 26.

(4) انظر: ـ البقاعي، نظم الدرر: 4/ 41. ـ أبو السعود، التفسير: 1/ 249. ـ الطباطبائي، الميزان: 2/ 344.

(5) انظر: زيد (مصطفى)، النسخ في القرآن: 1/ 385، 2/ 512، 513 ط: 2 دار الفكر ـ بيروت 1973.
وقد نقل الحكم على هؤلاء عن ابن الجوزي في مخطوطته (نواسخ القرآن) الأوراق: 2، 50، 51.

قال الإمام الطبري: «لا يجوز أن يحكم على حكم الله في كتابه بأنه منسوخ إلا بحجة يجب التسليم بها من خبر أو عقل»[1].

4 ـ طبيعة الحكم المدعى نسخه: ليس كل حكم شرعي بقابلٍ للنسخ، إذ من شروط الحكم المنسوخ أن يكون جزئياً لا كلياً، وأنَ يكون عملياً لا عقدياً[2]، وإذا نظرنا إلى الحرية على أنها مقصد من مقاصد التشريع[3]، وكلية من كليات الإسلام، وعلمنا أنَّ أهم مجال من مجالات الحرية هو حرية الاعتقاد؛ كانت آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ غير قابلة للنسخ إذ تضمنت تقرير أقدس أنواع الحريات.

هذا من حيث تكييف طبيعة الحكم من الناحية الأصولية، أما من ناحية طبيعة الدين المدعى نسخ منع الإكراه فيه، فإنه اعتقاد وعاطفة ولا يكونان في ذوي الإرادة الحرة بالإكراه، فكيف يعرض النسخ لهذه الحقيقة التي لا تقبل النسخ ما دام الناس بقضاء الله وقدره أحرار الإرادات، أما الدين بمعنى إظهار الشهادتين فالإكراه عليه ممكن، ويكون حينئذٍ إكراهاً على النفاق الذي هو شر من الكفر الصريح، ولا يمكن أن يكون هذا من أحكام الإسلام[4].

5 ـ انتفاء التعارض بين الناسخ و المدعى نسخه: أهم شرط من شروط النسخ وجود تعارض بين دلالة النص الناسخ ودلالة النص المنسوخ؛ وهذا التعارض منتف هنا، فآيات القتال وما صح من

---

(1) الطبري، التفسير: 10/ 150، ط: 1 دار الكتب العلمية ـ بيروت 1992.

(2) انظر: زيد (مصطفى)، نفس المرجع: 1/ 205.

(3) أول من أصّل هذا الرأي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه: (مقاصد الشريعة)، انظره ص: 139.

(4) انظر: حبنكة الميداني (عبد الرحمن حسن)، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجلّ: 145 ط: 2 دار القلم ـ دمشق 1989.

الأحاديث فيه لا تهدف إلى إكراه الناس في الدين، وإنما للقتال مقاصد أخرى سيأتي تفصيلها في الفصل الثاني من هذه الرسالة[1].

نقد مقولة التخصيص:

بداية لا بدّ أن نوضح آلية التخصيص عند الأصوليين.

تقوم فلسفة التخصيص عند الأصوليين على تحديد درجة دلالة كل من النصين العام والخاص، فالحنفية يرون أنَّ العام قطعي الدلالة، مثله مثل الخاص، فإذا حصل التعارض بينهما ـ والتعارض هو أساس فكرة التخصيص عندهم ـ خصّصوا العام بالخاص إذا جاء مقارناً له، أما إذا تأخر الخاص عنه بأن جاء النص الخاص بعد أن استقر العمل بالعام فإنه يعتبر في هذه الحالة ناسخاً، وكذا إذا سبق الخاص العام فإنَّ العام ينسخه؛ أما الجمهور فيرون أنَّ دلالة العام ظنية وبالتالي يقدمون الخاص ـ باعتباره قطعياً ـ في سائر الأحوال سواء أكان العام متقدماً أم الخاص؛ وبناء على ظنية العام عندهم فإنَّ أساس التخصيص لا يقوم على التعارض، وإنما على البيان لأن شرط التعارض الاستواء في الدلالة، فلا يعارض الظني القطعي، لذا فإنهم يعتبرون التخصيص بياناً أو تفسيراً للعام، فيكون التخصيص مرجحاً لأحد احتمالين في دلالة العام، إرادة العموم أو إرادة الخصوص[2].

و نجد عند تطبيق هذه القاعدة على النص الذي بين أيدينا أننا أمام نص عام هو قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ وادعاءات للتخصيص تستند إلى آيات قتال المشركين، وآية الجزية، و أحاديث

---

(1) انظر: صفحة 129 وما بعدها.

(2) انظر: الدريني (فتحي)، المناهج الأصولية: 552 وما بعدها.

قتل المرتد، على اختلاف في طريقة التخصيص فصّلناه؛ وبالتالي فإنَّ مقولة التخصيص منتفية هنا لانتفاء التعارض، كما هو الحال في مقولة النسخ، بناء على قاعدة الحنفية باعتبار التعارض أساساً للتخصيص، وأما على مذهب الجمهور باعتبار التخصيص بياناً فإننا أمام المعطيات التالية:

ـ إنَّ نصوص الأمر بقتال المشركين والمدعى أنها خصّصت عموم ﴿لا إكراه في الدين﴾ هي الأخرى عامة مخصوصة، ذلك أنَّ من قال بالتخصيص لاحظ الخصوص في المشركين بالنسبة للآيات الأخرى ولم يلحظ العموم في المشركين، وهو عموم مخصوص بالآيات التي تحصر القتال بالذي هو دفع للاعتداء من مثل قوله تعالى: ﴿فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السّلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا﴾ [النساء: 90]، وقوله: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرُّوهم وتقسطوا إليهم إنَّ الله يحب المقسطين﴾ [الممتحنة: 8].

إذاً فمورد الخصوص في آيات قتال المشركين مخصوص بنوع من القتال وهو الذي يكون دفعاً للاعتداء والظلم وهذا لا يتنافى مع ﴿لا إكراه في الدين﴾ وبالتالي فمقولة التخصيص غير سديدة في هذه الآية.

ـ المستند الآخر في التخصيص هو آية الجزية: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أُوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة: 29] ومورد الخصوص فيها هو ذكر أهل الكتاب، حيث لهم حكمهم الخاص في إقرارهم على دينهم بعد

إعطائهم الجزية، ويلحق بهم من في حكمهم أما من عداهم من الكفار والمشركين فيكرهون على الإسلام أو القتال بدليل آيات القتال.

وقد أوضحنا قبل قليل أنَّ آيات القتال مخصوصة بدفع الاعتداء والظلم مما لا يتنافى مع عموم الآية، أما بالنسبة لآية الجزية التي ادُّعِي أنها خصصت عموم قتال الكفار بمن يدفع الجزية، وحصرت بهم دلالة ﴿لا إكراه في الدين﴾ فإنها لا تدل على ذلك، لأنَّ المستند في هذا الاستدلال هو ذكر أهل الكتاب وهو من قبيل مفهوم الصفة، والحصر به هنا غير معتبر بدليل قبول الجزية من غير أهل الكتاب كالمجوس، لذلك اختلف الفقهاء في تحديد من تقبل منه الجزية[1]؛ ومن ناحية أخرى فإنَّ ذكر الجزية هنا لا يفيد حصرها كبديل عن القتال أو الإكراه في الدين[2]؛ وبالتالي فمورد التخصيص في الآية غير صحيح، لا من حيث خصوص أهل الكتاب، ولا من حيث خصوص الجزية كبديل عن القتل أو الإكراه.

ـ من المستندات في تخصيص الآية أحاديث قتل المرتد ومنها قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[3]، وقوله ﷺ: «لا يحل دم امرئ

---

(1) انظر: الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 717 ط: 3 دار الفكر ـ دمشق 1981.
(2) انظر المبحث الخاص بالجزية ص: 167
(3) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير رقم: /2794/، وفي استتابة المرتدين رقم: /6411/، وأخرجه الترمذي في كتاب الحدود رقم: /1378/، وأخرجه النسائي في كتاب تحريم الدم رقم: /3995/، وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود رقم: /3787/، وأخرجه ابن ماجة في كتاب الحدود رقم: /2526/، و أخرجه أحمد في مسند بني هاشم رقم: /1775/. (انظر برنامج موسوعة الحديث الشريف ـ إنتاج شركة صخر).

مسلم إلا بإحدى ثلاث: . . . وذكر منها التارك لدينه المفارق للجماعة»[1].

بغضّ النظر عن الجدل الذي يدور اليوم ويطرح بقوة حول طبيعة دلالة السنة مع القرآن، وهل الواقع في الأحكام الفقهية يستند إلى المقاصد القرآنية ومقاصد السنة بدرجة واحدة، أم أن هناك خللاً وتقديماً لظواهر نصوص السنة على المقاصد العامة للآيات القرآنية؟[2]، ويعتبر موضوع الردة بين القرآن والسنة من المواضيع التي تثار كمثال لذلك، لكن طبيعة بحثنا لا تسمح بالخوض والنقاش في هذا الموضوع وسنعالجه من وجهة أخرى أكثر عملية فنبين مدى التعارض بين ظواهر نصوص السنة ودلالة الآية، كما نبحث موضوع الردة من خلال القرآن الكريم في الفصل الثاني.

إنَّ الحديث الأول بمثابة المطلق والثاني مقيد بمن فارق الجماعة[3]، ومفارقة الجماعة قيد يضفي على المرتد صفة جرمية

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة رقم:/ 6741/ ، و أخرجه مسلم في كتاب الإيمان رقم:/ 29/ ، وأخرجه الترمذي في كتاب الطهارة رقم:/ 67/ ، وأخرجه النسائي في كتاب الزكاة رقم: / 2400/ ، وأخرجه أبو داود في كتاب الزكاة رقم: / 1331/ ، وأخرجه ابن ماجة في كتاب الحدود رقم: / 2524/ ، وأخرجه أحمد في مسند العشرة المبشرين بالجنة رقم:/ 232/ ، وأخرجه مالك في الأقضية رقم:/ 1219/ . (انظر برنامج موسوعة الحديث الشريف ـ إنتاج شركة صخر).

(2) انظر: صافي (لؤي)، إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية: 119 وما بعدها (الفصل الثالث: الكتاب والسنة بين الرؤية القرآنية والمنهجية النصوصية) ط:1 دار الفكر ـ دمشق 1998. ـ الغزالي (محمد)، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث: 118، ط. دار السنابل ـ تونس 1989.

(3) ثمة تداخل وتماه بين المطلق والعام، والمقيد والخاص من حيث المعنى والمآل وإن اختلفت الصورة الشكلية للفظ، (فالدال على الحقيقة من حيث هي لا =

زائدة على مجرد الكفر تتمثل بالخروج على الجماعة[1]، فيحمل المطلق على المقيد، وقتل المرتد الذي تلبس كفره بجرم لا يتعارض مع عموم الآية، فلا مورد للتخصيص، و يبقى نفي الإكراه عاماً غير مخصوص.

هذا وما ذكرناه من نقد المخصصات المدعاة إنما يرد في افتراض العموم في قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ عموماً يقبل التخصيص، أما إذا نظرنا إلى تبين الرشد من الغي على أنه بمثابة العلة فإننا نجد النص لا يقبل التخصيص إذ من غير المناسب أن يستثنى من ذلك الحكم بعض الموارد لأنه يرجع حينئذٍ إلى عدم تحقق دلائل الرشد في ذلك الموضع وهذا غير ممكن.

نقد مقولة التأويل:

إنَّ جعل النص بعمومه وما يتضمنه من تعليل محصوراً في الدلالة على النهي عن نسبة الإكراه إلى من أسلم تحت السيف تكلف واضح من غير ضرورة للعدول عن ظاهر النص وسياقه ودلالته

= باعتبار قيد ذاتي مطلق، وعليها باعتبار تعددها عام) انظر: الجعبري (إبراهيم) ت: 732هـ، بدائع أفهام الألباب في نسخ الشرائع والأحكام والأسباب، ورقة: 8، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم: 6693.

(1) حاول شراح الحديث تفسير (المفارق للجماعة) بأنه للتأكيد والتفسير لا للتقييد (انظر: العسقلاني (ابن حجر)، فتح الباري: 12/ 101 ـ 102 ت. محمد فؤاد عبد الباقي، ط. السلفية ـ القاهرة) وهذا مخالف للأصل لأن التأكيد في اللغة تعطيل للدلالة والتقييد إعمال لها، والإعمال أولى من الإهمال (انظر: الرازي (فخر الدين)، المحصول في أصول الفقه: 1 / 259، ت. طه جابر العلواني ط: 2 مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1992) ويؤكد كون هذا الوصف قيداً لا تأكيداً رواية أبي داود (3511) والنسائي (4353): «.. ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض».

المباشرة، وإذا كانت الآية تحتمل قسطاً من هذا المعنى فإنه لا يعدو أن يكون استنباطاً غير مباشر من النص لا يمس معانيه الأصلية.

نخلص بعد هذا النقد إلى تأكيد مقولة ابن تيمية حول هذه الآية: «وجمهور السلف على أنها ليست منسوخة ولا مخصوصة وإنما النص عام فلا نكره أحداً على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودمه، وإذا لم يكن من أهل القتال لا نقتله»[1]، وبالتالي فالآية عامة عموماً لا يقبل التخصيص، فتشمل كل أنواع الإكراه، وكل أصناف الكفار بما فيهم المرتد على ما سنبينه في المبحث الخاص بموضوع الردة[2].

2 ـ قوله تعالى:

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾

[سورة يونس: (99)، نوع السورة: مكية، ترتيب النزول: (51)، ترتيب المصحف: (10)]

أولاً ـ اللغة:

الهمزة في قوله ﴿أفأنت﴾ للإنكار، فنُزِّل النبي ﷺ لحرصه على إيمان قومه منزلة من يحاول إكراههم على الإيمان حتى رتب على ذلك التنزيل إنكاره عليه[3]، وتقديم الضمير على الفعل للدلالة على

---

(1) انظر: الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 82 وقد نقل النص عن رسالة القتال لابن تيميه ضمن مجموع رسائله: 123 ـ 124، ولم أجد الكتاب.

(2) انظر: صفحة: 105.

(3) انظر: ـ ابن جزيء، التسهيل: 2/ 99. ـ البيضاوي، التفسير: 246. ـ ابن عاشور، التفسير: 11/ 293.

أنَّ خلاف المشيئة مستحيل[1]، والإنكار مرتبط بما هو خلاف المشيئة حسبما ينبئ عنه حرف الامتناع في الشرطية، والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام كأنه قيل: أربك لا يشاء ذلك فأنت تكرههم[2].

ثانياً ـ النزول:

هذه الآية هي أول آية صريحة تنزل على النبي ﷺ تنفي الإكراه في الدين، وقد أعقبت آيات سابقة تؤكد طبيعة دعوة النبي ﷺ وعلاقته بهم وأن لا سلطة له عليهم لكن سعيه وتفانيه في سبيل إرشاد الناس سيطر عليه وعلى عاطفته، فأنزل الله هذه الآية بأسلوب تربوي فيه الإقناع المشوب بالعتاب[3]، وكان في نزول هذه الآية تسلية للنبي ﷺ وترويح لما كان يحمله من هم، ولما يضيق به صدره من طلب صلاح الكل الذي لو كان بالإكراه لم يكن صلاحاً محققاً بل كان إلى الفساد أقرب[4].

ثالثاً ـ المعنى العام:

يقرر الله سبحانه في هذه الآية مُتعَلّق مشيئته بإيمان الناس وأنه مرتبط بإرادتهم ولذلك خلقهم أحراراً غير مجبرين، ولو أراد إجبارهم عليه لخلقهم طائعين كالملائكة لا استعداد عندهم لغير

---

(1) انظر: ـ البقاعي، نظم الدرر: 9/ 210. ـ البيضاوي، نفسه.

(2) انظر: أبو السعود، التفسير: 4/ 177.

(3) انظر: حبنكة (عبد الرحمن)، قواعد التدبر الأمثل: 86.

(4) انظر: ـ ابن حيان، البحر المحيط: 2/ 452. ـ البقاعي، نظم الدرر: 9/ 210. ـ الخازن (علاء الدين علي بن محمد)، لباب التأويل في معاني التنزيل: 2/ 317 ط. دار الثقافة ـ بيروت.

الإيمان، لكنَّ الله لم يشأ ذلك لأنه ينافي الحكمة التي بُنى عليها أساس التكوين والتشريع في ابتلاء الناس وتركهم أحراراً في اختيارهم.

وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي لك (يا محمد) أن تجتهد في طلب إيمانهم حتى تكون كأنك تكرههم عليه، لأنك لا تقدر على إكراههم وإجبارهم على الإيمان إذ الإيمان الذي تريده منهم هو ما كان عن حسن اختيار لا ما كان عن إكراه أو إجبار[1].

رابعاً ـ البعد الدلالي:

يفيد النص حكماً تكليفياً بمنع الإكراه في الإيمان، إذ جاء بأسلوب الاستنكار عقب بيان علة مناسبة لهذا الحكم، وهي كون الإكراه في الدين يتنافى مع مشيئة الله التي اقتضت أن يكون الناس أحراراً مختارين، وليس من مراد الله أن يجعل البشر صنفاً واحداً بالقهر، إذ هو قادر على ذلك لكنه لم يكرههم لأنَّ الإكراه ينافي التكليف الذي أراده الله، وقد أكدَّت آيات كثيرة مشيئة الله هذه منها: ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ [الأنعام: 107]، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ [هود: 118]؛ هذا ويتضمن النص بيان طبيعة دعوة الرسول ﷺ وهي الإرشاد والتبشير والإنذار ثم تركهم إلى عقولهم وضمائرهم من غير إكراه ولا إلحاح ولا تشديد[2].

(1) انظر: ـ الرازي، التفسير: 17/ 167. ـ أبو السعود، التفسير: 4/ 177. ـ الطباطبائي، الميزان: 11/ 126. ـ رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار: 11/ 483 ط: 2 دار المعرفة ـ بيروت. ـ البروسي (إسماعيل حقي)، روح البيان في تفسير القرآن: 4/ 84 ط. دار إحياء التراث العري ـ بيروت.

(2) انظر: ـ ابن حيان، البحر المحيط: 2/ 452. ـ الطوسي، التبيان: 5/ 435. ـ أبو =

خامساً ـ دعوى النسخ والتخصيص في الآية:

نُقل عن بعض المفسرين منهم مقاتل أنَّ هذه الآية منسوخة بآية السيف[1]، ونُقل عن ابن عباس أنَّ المراد بالناس (أبو طالب)[2].

هذا والرد على دعوى النسخ هنا لا يحتاج إلى كثير تأمل بعد الذي قدمناه عند الحديث عن آية ﴿لا إكراه في الدين﴾، ويُزاد هنا أنَّ العلة في استنكار الإكراه هي تعلق إرادة الله ومشيئته بأن يكون الإنسان مختاراً بفطرته وهذه الطبيعة في الإنسان لا تتغير إذ هي صفة لجنس الإنسان في كل وقت وبالتالي فالحكم الذي أسس على هذه العلة لا يقبل النسخ، من ناحية أخرى فإنَّ النص يشير إلى اختصاص الله تعالى بسلطة الإكراه وبالتالي فهو ليس من وظائف البشر.

أما ما نُقل من أنَّ المراد بالناس (أبو طالب) فإنه ليس تخصيصاً، فهو فرد من أفراد العموم لا يُغيِّر من دلالة النص شيئاً.

سادساً ـ تأويل النص على معنى يوحي بالجبر:

نُقل عن ابن عباس أنَّ رسول الله ﷺ كان يحرص على أن يؤمن جميع الناس ويتابعوه على الهدى فأخبره الله أنه لا يؤمن إلا من قد سبق له من الله السعادة في الذكر الأول ولا يضل إلا من سبق له من الله الشقاء في الذكر الأول[3]، و عليه فُهمت الآية على التأويل

= السعود، التفسير: 4/ 177. ـ المراغي، التفسير: 11/ 158. ـ دروزة (محمد عزة)، التفسير الحديث: 4/ 51 ط. دار إحياء الكتب العربية 1963.

(1) انظر: ـ ابن عطية، المحرر الوجيز: 9/ 96. ـ ابن الجوزي، زاد المسير: 4/ 57. ـ ابن جزيء، التسهيل: 2/ 99. ـ البروسي، روح البيان: 4/ 84.

(2) انظر: القرطبي، التفسير: 8/ 385.

(3) انظر: ـ الطبري، التفسير: 15/ 212. ـ الخازن، التفسير: 2/ 317.

التالي: «ليس إيمانهم إليك حتى تكرههم عليه أو تحرص عليه إنما إيمان المؤمن وإضلال الكافر بمشيئتنا وقضائنا وقدرنا ليس ذلك لأحد سوانا»[1].

لكن التأمل في سياق الآية يوحي أنَّ العلة في الحكم على خلاف ذلك، فالنبي ﷺ كان شديد الحرص على إيمان قومه، شديد الإشفاق عليهم، وكان يحزنه أن يقفوا منه موقف المكذب الجاحد فجاءت الآيتان في سياق فصول الحجاج التي احتوتها آيات السورة لإدخال الطمأنينة على قلب النبي ﷺ وتسليته فلو شاء الله لقدَّر الإيمان على جميع من في الأرض كأن يخلقهم كالملائكة لا استعداد لديهم لغير الإيمان، ولو شاء الله لأجبر الناس على الإيمان فلا تكون لهم إرادة في اختياره لكنَّ حكمة الله اقتضت خلق هذا الكائن البشري مستعداً للخير والشر وللهدى والضلال، ومنحه الله القدرة على اختيار أي الطريقين شاء، وقدَّر أنه إذا أحسن استخدام مواهبه ووجَّهَهَا إلى إدراك دلائل الهدى فإنه يؤمن ويهتدي للحق، وعلى العكس إذا عطَّل عقله واتبع التقليد[2]، إذاً فإيمان الفرد مرتبط بشكل أساسي بالإرادة والحرية والاختيار ولا تَدَخُّلَ فيه من خارج الإرادة التي وهبها الله للإنسان.

ولعلَّ مصدر تأويل الآية على المعنى الذي يوحي بالجبر هو الآية التالية لها: ﴿وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾ وهي لا تفيد المعنى الذي ذكروه إذ تشير إلى أنَّ النفس لا تصل إلى الإيمان إلا إذا سارت وفق إذن الله

---

(1) الخازن، نفسه. وانظر نحوه الطبري، التفسير: 15/ 211 ـ 213.

(2) انظر: ـ دروزة، التفسير الحديث: 4/ 51 ـ قطب (سيد)، التفسير: 3/ 1821.

وسنته في الوصول إليه من طريقه المرسوم بالسنة العامة وعندئذ يهديها الله ويقع لها الإيمان بإذنه، فلا شيء يتم وقوعه إلا بقدر خاص به إنما الناس يسيرون في الطريق الذي يختارون فيُقَدَّر لهم عاقبة الطريق[1]، لذلك ختمت الآية بجعل الرجس على الذين لا يعقلون، ثم أعقبت ببيان طريق الإيمان / التفكر: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض..﴾.

يتضح من دراسة الآية أنها تدل على ما دلَّت عليه آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ وتزيد عليها هنا بعلَّة أخرى لعدم الإكراه في الدين وهي: إرادة الله أن يكون الناس مختلفين، وهذا يؤكد عدم نسخ منع الإكراه في الدين باعتبار أنَّ هذه العلة لا تقبل النسخ، وتؤكد العلة كذلك عموم دلالة الآية إذ لو أُمر بالإكراه في الدين لبعض البشر لما استقام ربط الآية استنكارَ الإكراه بمشيئة الله أن يكون الناس مختلفين تبعاً لما يتمتعون به من اختيار.

3 ـ قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام:

﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتۡ عَلَيۡكُمۡ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾.

[سورة هود: (28)، نوع السورة: مكية، ترتيب النزول: (52)، ترتيب المصحف: (11)]

أولاً ـ السياق والمعنى:

يخاطب نوح ـ عليه السلام ـ قومه في إطار دعوته إياهم إلى عبادة الله وإعراضهم عنه فيقول أخبروني إن كنت على حجة ظاهرة

---

(1) انظر: قطب (سيد)، التفسير: 3/ 1822.

قوية الدلالة على دعواي إلا أنها خافية عليكم غير مُسَلَّمة عندكم أيمكننا أن نكرهكم على قبولها وأنتم معرضون عنها غير متدبرين فيها، والاستفهام في قوله ﴿أنلزمكموها﴾ إنكاري أي ما كان لنا ذلك لأن الله نهى عن الإكراه في الدين[1].

ثانياً ـ دلالة الآية:

في تَضَمُّنِ الآية استنكار نوح ـ عليه السلام ـ إمكانية إكراه قومه على قبول دعوته التي لم يقتنعوا بها دلالة واضحة على أنه لا مجال للقوة والإكراه في الدعوة والعلاقة بين الرسول وقومه، بل إنَّ مجرد التفكير في أسلوب الإكراه يعتبر تفكيراً غير سليم إذ إنَّ الإيمان لا يصح مع الكراهة[2].

وفي هذه الآية تقرير عملي لمبدأ حرية الاعتقاد وكيف مارسه الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ مع أقوامهم حيث توقفوا عند حدود الحوار وإبداء الرأي وأعلنوا أنَّ الإكراه في الدين غير مشروع وليس من صلاحيتهم ولا من مقاصد دعوتهم.

والملاحظ من تتبع التفاسير أنَّ هذه هي الآية الوحيدة من الآيات الدالة على حرية الاعتقاد لم يُدَّعَ فيها النسخ، لكنَّها تعرضت إلى تأويل لا ينفي دلالتها فاعتُبرت أسلوباً تعريضياً في الحث على التأمل والتدبر والإيمان[3]؛ ولا يُعتَرض في هذا المجال بأنَّ دلالة

---

(1) انظر: ـ الطبري، التفسير: 7/ 29 ط: 1 دار الكتب العلمية ـ بيروت 1992. ـ الزمخشري، الكشاف: 2/ 266. ـ أبو السعود، التفسير: 4/ 201. ـ ابن عاشور، التفسير: 12/ 50 ـ 51. ـ القاسمي (جمال الدين)، محاسن التأويل: 9/ 3430 ت. محمد فؤاد عبد الباقي ط: 1 دار إحياء الكتب العربية 1957.

(2) انظر: القرطبي، التفسير: 9/ 26 ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت 1965.

(3) انظر: أبو السعود، القاسمي، ابن عاشور: نفس المصادر.

الآية مقصورة على شرع من قبلنا، لأن دلالة الآية لا ترتبط بقضية زمانية أو مكانية، إنما هي مبنية على سنَّة الله في تكوين الإنسان وطبيعة الإيمان الذي طُلب منه، كما أسلفنا في تفسير الآية السابقة من تعليل عدم الإكراه بإرادة الله أن يكون الإنسان مختاراً، ومن ناحية أخرى فإنَّ طبيعة دعوة الأنبياء واحدة من حيث المنهج والوظائف التي كلِّفُوا بها[1].

4 ـ قوله تعالى:

﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾.

[سورة الكهف: (29)، نوع السورة: مكية، ترتيب النزول: (69)، ترتيب المصحف: (18)]

أولاً ـ سياق الآية:

تأتي هذه الآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿واتلُ ما أُوحيَ إليكَ من كتابِ ربك﴾، وقوله: ﴿واصبِر نفسكَ مع الذين يدعون ربهم بالغَدَاةِ والعَشِيِّ يُريدون وجهه...﴾ ضمن سياق تعداد مهام الرسول ﷺ تجاه مواقف الكفار المعاندين فتعطي الرسول مزيداً من الطمأنينة للمبدأ والعِزَّة به، وترشده إلى عدم المبالاة بمن لا يبالي بما جاءه من الحق.

ثانياً ـ معنى الآية:

قل لهم إن الحق جاءكم من ربكم فاتضح الرشد من الغي

---

(1) انظر وظائف الرسل صفحة: 69.

والهدى من الضلال ولم يبق إلا اتخاذ موقف تجاه أحدهما، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، فليس ينفعنا إيمان المؤمن ولا يضرنا كفر الكافر، إنما عاقبة كل موقف تتبع صاحبه الذي اختاره بمحض إرادته دون إكراه، وليحذر الذين يختارون الكفر فإنَّ الظلم في الاختيار عاقبته النار.

ثالثاً ـ دلالة الآية:

ـ **دعوى النسخ في الآية**: نُقِل عن السُّدِّي أنَّ هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: 30][1].

ـ **تأويل الآية على معنى يوحي بالجبر**: فَهِم فريق من المفسرين ـ منهم مكي ـ من قوله تعالى: ﴿وقل الحق من ربكم﴾ أنَّ الحق من عند الله وإليه التوفيق والخذلان وبيده الهدى والضلال، يهدي من يشاء منكم إلى الرشاد، ويُضِلُّ من يشاء عن الهدى فيكفر؛ وقد نُقِلَ في هذا المعنى عن ابن عباس: «من شاء الله له الإيمان آمن ومن شاء له الكفر كفر وهو قوله: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: 30]»[2].

فالآية على هذا التأويل دالَّةٌ على أنَّ كلاً من الكفر والإيمان موقوف على المشيئة بخلق الله تعالى، لأنَّ الفعل الاختياري يمتنع حصوله بدون القصد إليه وذلك القصد إن كان بقصد آخر يتقدمه لزم أن يكون كل قصد مسبوقاً بقصد آخر إلى غير النهاية وهو محال، فوجب أن تنتهي تلك القُصُود إلى قصد واحد يخلقه الله في العبد

---

(1) انظر: الألوسي، التفسير: 15/ 267.

(2) انظر: ـ الطبري، التفسير: 8/ 216 ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت. ـ ابن حيان، التفسير: 6/ 120. ـ القرطبي، التفسير: 10/ 393. ـ الخازن، التفسير: 3/ 197.

على سبيل الضرورة يجب به الفعل فالإنسان مضطر في صورة مختار[1].

ـ حصر الآية في دلالة التهديد والوعيد: اتجه معظم المفسرين إلى نفي دلالة التخيير التي تضمنها قوله ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ متأولين بأنها لا تفيد أكثر من التهديد والوعيد، وأنها لا تتضمن حقيقة الأمر بالتخيير بين الإيمان والكفر وترك الحرية للإنسان؛ وقد نُقِلَ هذا عن علي بن أبي طالب، وابن عباس، ومجاهد، وابن زيد[2]، وكأنَّ الآية بناء على هذا الرأي تُعَبِّر عن غضب الله من هؤلاء القوم المعرضين الذين لم تفلح معهم الدعوة بالحسنى ولم يبق إلا توعُّدُهم بالعذاب، وتقول لهم: وإذ لم تؤمنوا فلتختاروا المصير الذي تريدون ونحن لكم بالمرصاد.

رابعاً ـ نقد الاتجاهات في دلالة الآية:

نقد دعوى النسخ: لا تستقيم دعوى النسخ في آية كهذه، إذ تُحَدِّدُ طرفاً من طبيعة التكليف الإلهي المرتبط بسنة الله في خلق الإنسان، ومضمون آيات كهذه لا يخضع للتبدل والتغير، فالاختيار الذي هو قاعدة الابتلاء والتكليف لا يمكن أن ينزع عن الإنسان طالما هو في هذه الحياة الدنيا يخضع لقوانينها، وتقريراً لهذه القاعدة تأتي هذه الآية تأكيداً لمبدأ الاختيار والحرية على مستوى العقيدة والإيمان والكفر.

---

(1) انظر: ـ الرازي، التفسير: 21/ 119. ـ البقاعي، نظم الدرر: 12/ 52.

(2) انظر: ـ الطبري، التفسير: 8/ 217 ط. الكتب العلمية. ـ الرازي، التفسير: 21/ 120. ـ القرطبي، التفسير: 10/ 393. ـ السيوطي، الدر المنثور: 4/ 220. ـ الخازن، التفسير: 3/ 197. ـ الشوكاني، فتح القدير: 3/ 282. ـ الألوسي، التفسير: 15/ 266.

من جهة أخرى فإنَّ قوله تعالى: ﴿وقل الحق من ربكم﴾ بمثابة العلة التي أنيط بها الحكم، وهي علَّة لا تقبل النسخ ففي كل وقت الحق من الله، وهي بهذا المعنى قريبة من علَّة ﴿لا إكراه في الدين﴾.

هذا تقرير بطلان النسخ من داخل النص، أما من خارجه فإنَّ الآية المدعى أنها الناسخة لا تساعد على هذه المقولة، وهي قوله تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: 30] فقد جاء قبلها ﴿إنَّ هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً﴾ وهذه الآية تفيد نفس المعنى الذي يفيده قوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ فكلاهما يفيد معنى التخيير، وبالتالي فكيف يصح النسخ في آيتين متتاليتين ضمن سياق واحد، مما يشير إلى أنَّ المعنى المدعى فيه التعارض والذي أدَّى إلى مقولة النسخ غير مقصود، فقوله: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ ربما كان معناه لا تملكون المشيئة إلا أن يشاء الله أن تكونوا مختارين، وبهذا الاختيار تستطيعون أن تسلكوا سبيل الخير والإيمان أو غيره.

نقد توهم الحبر في الآية: إنَّ تأويل كون الحق من الله على أن التوفيق والخذلان بيده، والهدى والضلال منه لا يستقيم مع سياق الآية التي تتضمن المعنى المعاكس الذي يوحي بتخيير الإنسان بين الإيمان والكفر وترتيب نتيجة أي الخيارين عليه.

فمعنى الآية أنه جاء الحق وزاحت العلل فلم يبق إلا اختياركم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو الهلاك، وهي بلفظ الأمر والتخيير لأنه لما مُكِّنَ من اختيار أيهما شاء فكأنه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين[1]؛ يتأكد هذا المعنى بالمقارنة مع قوله

---

(1) الزمخشري، الكشاف: 2/ 482.

تعالى: ﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمنِ اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يَضِلُّ عليها وما أنا عليكم بوكيل * واتبع ما يُوحَى إليك واصبِر حتى يحكمَ الله وهو خيرُ الحاكمين﴾ [يونس: 108 ـ 109].

وما ذكره المفسرون في تحليل كيفية حصول القصد وعلاقة مشيئة العبد بمشيئة الرب، إنما هو بحث كلامي فلسفي حُشِرَ في التفسير لترجيح وجهة نظر أشعرية على أخرى معتزلية في تفسير الآية، وهذا مما لا يحتمله التفسير، والآية من الوضوح بمكان لا تحتاج فيه إلى مثل هذه الاستطرادات التي قامت حول خلق الأفعال الذي هو من المباحث الكلامية الفلسفية، وكان الأولى بها أن تتجه إلى حكم الأفعال الذي يؤكد التكليف الذي يقوم على الاختيار.

نقد حصر دلالة الآية في التهديد والوعيد: اتجه الأشاعرة إلى تأويل قوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ على معنى التهديد والوعيد تبريراً لفهم القسم الأول من الآية ﴿وقل الحق من ربكم﴾ على أنَّ الله هو مصدر الهدى والضلال، وبناء على هذا فإنَّ الآية لا تفيد التخيير عندهم.

وعلى التسليم بطريقة فهمهم للآية فإنَّ التخيير غير منتف من دلالة الآية، لأنَّ معنى التهديد لا ينفي التخيير في الدنيا، فالتهديد لِتَبيينِ مصير اختيار طريق الكفر يَدُلُّ على ذلك تضمن الآية التالية البشارة للمؤمنين، ولو لم يكن التخيير موجوداً لتضمن النص رادعاً دنيوياً لكفرهم، كما أنَّ التخيير لو لم يكن مقصوداً لما كان للنص فائدة في سياقه، وإلا فكيف يخفف الله حرص الرسول ﷺ على إيمان قومه بتهديدهم بالعذاب، فكان الأجدى لو أنَّ الأمر كذلك أن

يسارع النص في حرص الرسول وإتعابه نفسه في سبيل إيمان قومه، لا أن يحجبه عن هذا التفاني ويصفه بمن يريد إكراه الناس على الإيمان.

من ناحية أخرى فإنَّ التهديد الصريح في النص جاء عقب التخيير وذلك في معرض الحديث عن مصير كل اختيار وهو تهديد غير مباشر بأسلوب الإخبار ﴿إنا أعتدنا للظالمين ناراً..﴾.

هذا ومعنى التهديد لا يستقيم في الأمر بالإيمان إذ الإيمان مطلوب وفيه النجاة والفلاح، وقد رُغِّب فيه في الآية التالية، ولا يمكن حصر التهديد بإحدى الجملتين فتعين أنها للتخيير[1].

فإذا تبَيَّنَ أنَّ التخيير مقصود في الآية كانت دلالتها على حرية الاعتقاد صريحة ومباشرة بما لا تحتاج فيه إلى مزيد بيان.

5 ـ قوله تعالى:

﴿قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى ﴿١٤﴾ فَٱعْبُدُوا۟ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ...﴾.

[سورة الزمر: (14 ـ 15)، نوع السورة: مكية، ترتيب النزول: (59)، ترتيب المصحف: (39)]

أولاً ـ السياق والمعنى:

تأتي هذه الآية في سياق الحديث عن حوار الرسول ﷺ مع قومه، وتحديد موقفه من الإله الذي يستحق العبادة ليبين لهم أنه لا يعبد إلا الله وحده، أمَّا هم فليعبدوا ما شاءوا من دونه من أصنام أو غيرها، وبَيَّنَ لهم عاقبة المصير للذي يختارونه من سبيل[2].

---

(1) انظر: الصعيدي (عبد المتعال)، الحرية الدينية في الإسلام: 68.

(2) انظر: الطبري، التفسير: 10/ 623 ط. الكتب العلمية.

ثانياً ـ دلالة الآية:

يفيد الأمر: ﴿فاعبدوا﴾ معنى التخلية أو التسوية، وهي هنا كناية عن قلة الاكتراث بفعل المخاطب، وأنَّ الله غير مبالٍ به وأنه لا يضره عبادة غيره[1].

وقد اتَّجه معظم المفسرين إلى حصر دلالة الآية بالتهديد والتقريع والزجر والكناية عن شدة الغضب، وشبَّهوا الأمر فيها بقوله: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت:40][2]، ومن ذهب إلى أنَّ الأمر للتخيير على حقيقته قال إنه منسوخ[3].

والذي يترجح أنَّ الآية تدلُّ على استقلالية الأديان عن بعضها وعدم التداخل بينها، وكأنَّ الرسول يقول لهم هذه طريقي أخص الله بالعبادة وأخلص له الدينونة أما أنتم فامضوا في الطريق الذي تريدون واعبدوا ما شئتم من دونه على أن تعلموا مصير اختياركم[4].

وفي هذا ما فيه من الدلالة على حرية الاعتقاد وإطلاق حرية الفرد في اختيار عقيدته على نحو ما تبين في قوله: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، وأما دعوى النسخ فما قدمناه في نقد دعاوى النسخ في الآيات السابقة يَرِدُ في هذه الآية ويكفي عن الإعادة.

---

(1) انظر: ـ الزمخشري، الكشاف: 3/ 397. ـ ابن عاشور، التفسير: 23/ 359.

(2) انظر: ـ الرازي، التفسير: 26/ 355. ـ القرطبي، التفسير: 15/ 243 ط. إحياء التراث. ـ أبو السعود، التفسير: 7/ 247. ـ الشوكاني، فتح القدير: 5/ 455. ـ الألوسي، التفسير: 23/ 251.

(3) انظر: القرطبي، الشوكاني، نفس المصدر.

(4) انظر: ـ السعدي، التفسير: 6/ 457. ـ قطب (سيد)، التفسير: 5/ 3044.

6 ـ قوله تعالى:

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (1) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (2) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (3) وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ (4) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (5) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (6)﴾

[سورة الكافرون، نوع السورة: مكية، ترتيب النزول: (18)، ترتيب المصحف: (109)]

أولاً ـ السياق والدلالة:

تأتي هذه السورة تحسم موقفاً بين المسلمين وغيرهم حول المساومة على الدين أو المنازلة والمزاودة فيه والحجاج حوله، فتأمر النبي ﷺ أن يعلن موقفه من الكافرين المتمثل في استقلالية كلٍ في عبادته ومعبوده، إذ لكلٍ دينه وموقفه ومسؤوليته تجاه معتقده؛ وهي بهذا تقرر مبدأ حرية التدين الذي أقرته النصوص القرآنية المكية والمدنية.

وقد جاء أسلوب السورة بأدوات النفي والجزم والتوكيد، لتُقَرِّرَ أنَّ أمر هذه العقيدة لا يحتمل التداخل والتلاعب والهوى، وأنَّ لكل دين حدوده التي ترسمها العقيدة لا يمكن التنازل عنها، فللمسلمين دينهم وللكفار دينهم، يمكنهم أن يتحاوروا ولكن لا يمكنهم أن يتبادلوا الدين أو يتنازلوا عن المواقف، ففي الآية مفاصلة كاملة وتمييز واضح وتأكيد لاستقلالية كل دين عن الآخر، وفي هذا دلالة واضحة على حق كل دين في الوجود والتمايز عن الأديان الأخرى، وهذا تقرير لحرية الاعتقاد، وأنَّ الدعوة لا تعني الإكراه(1).

---

(1) انظر: ـ دروزة (محمد عزة)، التفسير الحديث: 1/ 186. ـ قطب (سيد)، التفسير: 6/ 3991.

ثانياً ـ مواقف المفسرين من دلالة الآية:

لجأ المفسرون إلى مقولتين تحولان دون دلالة الآية على حرية الاعتقاد وهما النسخ والتأويل؛ أمَّا مقولة النسخ فتكاد تكون لازمة لدى كثير من المفسرين عند بروز ما يوهم التعارض في فهم النصوص، والناسخ دائماً في هذا الموضوع هو آية السيف[1]؛ أمَّا التأويل فهو حمل دلالة الآية على معنى التهديد والوعيد[2]، أو أنَّ المراد مجرد المباينة لجميع الكفار في العبادة والدين وأنها لا تتضمن شيئاً من الإقرار بالآخر أو عدمه[3].

ثالثاً ـ نقد مواقف المفسرين من دلالة الآية:

إنَّ مقولة النسخ لا مكان لها إلا في النصوص المتعارضة، هذا إذا صحَّ النقل فيها، وهذا غير وارد في هذه السورة، إذ هناك آيات كثيرة مكية ومدنية تُؤَكِّدُ ما تدلُّ عليه هذه السورة من حرية الاعتقاد، وإقرار الكافر على دينه، وهذا لا يتنافى مع الدعوة والجهاد ـ كما سيتضح في فصل لاحق[4].

أما احتمال الوعيد والتهديد في السورة فهو ما لا يشير إليه النص إذ لم تقرر السورة أيَّ عقوبة، كما لم تتضمن أسلوباً يشير إلى أحدهما، كما أنَّ السورة تحدثت عن المؤمنين والكافرين بأسلوب

---

(1) انظر: ـ ابن الجوزي، زاد المسير: 8/ 323. ـ ابن حيان، البحر المحيط: 10/ 561. ـ الخازن، التفسير: 4/ 418. ـ الألوسي، التفسير: 30/ 254.

(2) انظر: ـ الخازن، نفس المصدر. ـ الزحيلي (وهبة)، التفسير المنير: 30/ 442.

(3) انظر: ـ الطباطبائي، الميزان: 20/ 374. ـ ابن جزم (أبو محمد علي)، المحلى: 11/ 195 ت. محمد احمد شاكر. منشورات المكتب التجاري ـ بيروت.

(4) انظر مبحث الجهاد صفحة: 129.

متكافئ دون أن تحدد موقفاً من أي منهما لا سلباً ولا إيجاباً، هذا وإنَّ قصد النص في سياقه الأصلي إلى معنى لا ينفي ما يحتويه النص من معان أخرى يحتملها، والسياق والأسلوب يشيران إلى أنَّ المقصد من النص إيضاح التباين بين دين الإسلام وغيره، وهذا لا ينفي إقرار الكافر على دينه مع تحمله تبعات اختياره، بل إنَّ الحديث عن دين الكافر وخصوصيته يتضمن اعترافاً بوجوده.

المبحث الثاني
النصوص القرآنية غير المباشرة في تأصيل حرية الاعتقاد

1 ـ الاختلاف في الراي طبيعة البشر التي أرادها الله

من الحقائق القرآنية التي تشير إلى حرية الاعتقاد التي متّع الله بها الإنسان أنَّ إرادة الله في خلقه اقتضت أن يكونوا مختلفين في الرأي إذ خلقهم مختارين وابتلاهم بالتكليف.

والنصوص القرآنية التي تؤكد هذه الحقيقة متضافرة وواضحة الدلالة:

ـ فمشيئة الله في ابتلاء الناس اقتضت أن لا يكونوا أمة واحدة:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48].

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (119)﴾ [هود: 118 ـ 119].

﴿وَلاَ تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثاً تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (92) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (93)﴾ [النحل: 92 ـ 93].

﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ (67) وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (68) اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (69)﴾ [الحج: 67 ـ 69].

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾ [الشورى: 8].

فقد قررت الآيات أنَّ الله تعالى لم يشأ أن يكون الناس أمة واحدة وإنما أرادهم مختلفين، ذلك أنَّ حكمته اقتضت أن يكون الإنسان مختاراً، وأنَّ الله سيبتليه بناء على قاعدة الحرية هذه التي متَّع الله بها الإنسان، كما تشير الآيات إلى تأجيل حسم الخلاف العقدي والمحاسبة عليه إلى يوم القيامة واختصاص الله عز وجل بالحكم والفصل فيه.

ـ هذا والأصل في نشأة البشر أنهم كانوا أمة واحدة ولكن حصل الاختلاف بينهم وكانت مشيئة الله أن يكونوا مختلفين فلم يَرُدَّهُم إلى وحدتهم:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا

اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213].

﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: 19].

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾ [هود: 110، فصلت: 45].

فالآيات تشير بكل وضوح إلى أنَّ الاختلاف الذي حصل ويحصل بين البشر أمر حتمي لا بد منه أياً كانت أسبابه، وأنَّ الله قد قضى في الأزل أن يكون الناس مختلفين، ونظراً لهذا القضاء الإلهي فإنَّ الله لا يتدخل بقوته في حلِّ هذا الاختلاف الذي يحصل بين البشر، وإنما ترك حسمه إلى يوم القيامة، وكلَّف البشر أن يستثمروا هذا الاختلاف، ويسعوا إلى إزالته بالحوار.

ـ كل ذلك مع قدرة الله أن يمنع الذين اختلفوا واختاروا الطريق الذي نهى عنه كما أنه قادر على أن يجعلهم يختارون الطريق الذي يرضاه:

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 107].

﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: 149].

ـ ونظراً لهذه الحقيقة التي تمثلت في تعلُّق مشيئة الله في أن يكون الناس مختلفين فإنَّ كل سعي من شأنه أن يعاند هذه الفطرة الإلهية التي جُبِل عليها البشر يعتبر عبثاً ليس من حق الفرد القيام به، لذلك كان الخطاب الإلهي للنبي ﷺ تقريراً لهذه النتيجة على تلك المقدمة:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99].

وبناء على كون الاختلاف أمراً حتمياً، وقضاء إلهياً، وأهم ما يمكن أن يكون محلاً للاختلاف هو العقائد والأديان، فإنَّ مآل هذه الحقيقة التكوينية تقرير حرية الاعتقاد كنتيجة طبيعية لما تقدم.

2 ـ تحديد وظائف الرسل

لو كان الإكراه في الدين مشروعاً في دينٍ من الأديان أو عصر من العصور لكان الرسل هم أول من كُلِّف به أو مارسه، ولمّا كانت الحقيقة هي العكس ـ وهي أنَّ حرية الاعتقاد هي الأصل ـ كان الرسل هم حماة هذه الحرية والقائمين عليها، حيث إنهم قاموا بإرشاد الناس حسب ما كلَّفهم الله به من وظائف ولم يكن منها إكراه الناس أو حجر حريتهم، بل لمّا توهَّم الرسل مسؤوليتهم عن إعراض قومهم واختيارهم الباطل على الحق طمأنهم الله بأن لا مسؤولية عليهم وأنهم لا يملكون أكثر من الدعوة والحوار..

هذا وتعتبر وظائف الرسل كما حددها القرآن من الأسس التي اعتمد عليها في تأصيل حرية الاعتقاد[1].

---

(1) انظر: ـ عمارة (محمد)، الإسلام وحقوق الإنسان: 22 سلسلة عالم المعرفة =

وقد حدد القرآن وظائف الرسل بما يلي: (الإنذار، التبشير، البلاغ الشهادة على الأمة، التصديق، البيان، الدعوة، تلاوة آيات الله، التزكية وتعليم الكتاب والحكمة، التذكير، الوعظ، النصح).

كما وردت آيات أخرى تنفي مسؤولية الرسول عن اختيار قومه غير الحق وتبين أنه ليس وكيلاً عليهم، ولا حفيظاً، ولا مصيطراً ولا جبّاراً.

وسأعرض ـ باستقصاء ـ فيما يلي ذكر هذه الوظائف في القرآن:

الإنذار: وردت تسع وسبعون لفظة تفيد كون الإنذار وظيفة من وظائف الرسل منها تسع عشرة لفظة مقترنة بوظيفة التبشير:

ـ الإنذار مستقلاً: يأمر الله تعالى رسله بالقيام بمهمة الإنذار: ﴿وأنذر به﴾ [الأنعام: 51]، ﴿وأنذر الناس﴾ [إبراهيم: 44]، ﴿أن أنذروا﴾ [النحل: 2]، ﴿وأنذر عشيرتك﴾ [الشعراء: 214]، ﴿وأنذرهم﴾ [غافر: 18] ﴿أن أنذر قومك﴾ [نوح: 1]، ﴿قُم فأنذر﴾ [المدثر: 2].

وقد جاء تعليل كثير مما منَّ الله به على الأنبياء من وحي وغيره بوظيفة الإنذار: ﴿لأُنذركم به﴾ [الأنعام: 19] ﴿ولتُنذِرَ أم القرى﴾ [الأنعام: 92]، ﴿لتُنذِرَ به﴾ [الأعراف: 2]، ﴿ليُنذِرَكُم﴾

= عدد: 89 ـ الكويت 1985.

ـ دروزة (محمد عزة)، القواعد القرآنية في تنظيم الصلات بين المسلمين وغير المسلمين: 30 ط: 1 دار الجيل ـ بيروت 1982. ـ منصور (أحمد صبحي)، حرية الرأي بين الإسلام والمسلمين: 52 ـ 53 من أبحاث الملتقى الفكري الثالث للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان 1994. ـ بري (محمد زكريا)، الإسلام وحقوق الإنسان ـ مجلة عالم الفكر: 110.

ـ البعلبكي (محمد)، الحرية في القرآن ـ مجلة آفاق الإسلام: 37 السنة الأولى، عدد: 3 أيلول 1993.

[الأعراف: 63، 69]، ﴿لتُنذِرَ قوماً﴾ [القصص: 46، يس: 6، السجدة: 3]، ﴿ليُنذِر﴾ [غافر: 15]، ﴿لتُنذِرَ أمَّ القُرَى ومَن حولها وتُنذِرَ يومَ الجَمعِ﴾ [الشورى: 7].

وجاءت تعابير أخرى تصف قيام الرسل بمهمة الإنذار أو حصول ذلك منهم: ﴿ءأنذرتهم أم لم تُنذِرهُم﴾ [البقرة: 6، يس: 10]، ﴿فقُل أنذَرتُكُم﴾ [فصلت: 13] ﴿إنما أُنذِرُكُم﴾ [الأنبياء: 45]، ﴿إنما تُنذِر﴾ [فاطر: 18]، ﴿مَا أُنذِر﴾ [يس: 6] ﴿وينذرونكم﴾ [الأنعام: 130، الزمر: 71]، ﴿إذ أنذر﴾ [الأحقاف: 21].

ووصف الرسول بأنه نذير في عشرة مواضع: ﴿إنما أنت نذير﴾ [هود: 12]، ﴿ما أتاهم من نذير﴾ [القصص: 46، السجدة: 3] ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير..﴾ [سبأ: 34]، ﴿إن هو إلا نذير لكم﴾ [سبأ: 46] ﴿إن أنت إلا نذير﴾ [فاطر: 23]، ﴿وإن من أُمَّةٍ إلا خَلا فيها نذير﴾ [فاطر: 24] ﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك من نذير..﴾ [الزخرف: 23]، ﴿ألم يأتِكُم نذير﴾ [الملك: 8] ﴿بلى قد جاءنا نذير﴾ [الملك: 9].

ووصف الرسول بأنه نذير مبين في اثنتي عشرة آية: ﴿إن هو إلا نذيرٌ مبين﴾ [الأعراف: 184]، ﴿إنّي لكم نذيرٌ مبين﴾ [هود: 25] ﴿وقل إنّي أنا النذير المبين﴾ [الحجر: 89]، ﴿إنما أنا لكم نذيرٌ مبين﴾ [الحج: 49] ﴿إن أنا إلا نذيرٌ مبين﴾ [الشعراء: 115]، ﴿وإنما أنا نذيرٌ مبين﴾ [العنكبوت: 50] ﴿ألا إنما أنا نذيرٌ مبين﴾ [ص: 70]، ﴿وما أنا إلا نذيرٌ مبين﴾ [الأحقاف: 9]، ﴿إني لكم منه نذيرٌ مبين﴾ [الذاريات: 50 ـ 51]، ﴿إنما أنا نذيرٌ مبين﴾ [الملك: 26]، ﴿إني لكم نذيرٌ مبين﴾ [نوح: 2].

ووصف الرسول بأنه منذر ـ مفرداً وجمعاً ـ في تسعة مواضع: ﴿إنما أنت مُنذِر﴾ [الرعد:7]، ﴿لتكون من المُنذِرِين﴾ [الشعراء:194]، ﴿. . إلا لها مُنذِرُون﴾ [الشعراء:208]، ﴿فقُل إنَّمَا أنا من المُنذِرِين﴾ [النمل:92]، ﴿. . أرسلنا فيهم مُنذِرِين﴾ [الصافات:72]، ﴿أن جاءهم مُنذِرٌ منهم﴾ [ص:4، ق:2]، ﴿قُل إنما أنا مُنذِر﴾ [ص:65]، ﴿إنما أنت مُنذِر﴾ [النازعات:45].

ـ الإنذار مقترناً بالتبشير: وجاء بيان وظيفة الرسول بالإنذار مقترناً بوظيفة التبشير فيما يلي:

أُمِرَ الرسول ووصف بقيامه بالإنذار مقترناً بالتبشير ومُقَدَّماً عليه في ثلاثة مواضع: ﴿أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجلٍ منهم أن أَنذِرِ الناس وبَشِّر الذين آمنوا . . ﴾ [يونس:2]، ﴿. . ليُنذِر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين . . ﴾ [الكهف:2]، ﴿إنما تُنذِرُ مَن اتَّبَعَ الذِكرَ وخَشِيَ الرحمن بالغيبِ فَبَشِّرهُ بمغفرةٍ وأجرٍ كريم﴾ [يس:11]، وتقدَّمَ الأَمرُ بالبِشَارَةِ في آية واحدة: ﴿فإنما يسرناه بلسانك لتُبَشِّرَ به المؤمنين وتُنذِرَ به قَوماً لُدَّاً﴾ [مريم:97]، وجَاء التعبير عن وظيفة الإنذار بصيغة الاسم مقترناً بالتبشير في خمسة عشر موضعاً وتَقَدَّمَ وصف النَذِيرِ على البَشِيرِ في موضعين: ﴿قُل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضَرَّاً إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسَّني السوء إن أنا إلا نذيرٌ وبشيرٌ لقوم يوقنون﴾ [الأعراف:188]، ﴿ألا تعبدوا إلا الله إنني لكم منه نذيرٌ وبَشير﴾ [هود:2].

أما باقي الآيات التي تأخر فيها وصف النذير عن البشير فهي: بصيغة الجمع: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشِّرين ومُنذِرين﴾ [البقرة:213]، ﴿رسلاً مُبَشِّرين ومُنذِرين﴾ [النساء:165]،

﴿وما نُرسِلُ المرسلين إلا مُبَشِّرِينَ ومُنذِرِين﴾ [الأنعام: 48، الكهف: 56]، وبصيغة المفرد: ﴿إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً﴾ [البقرة: 119]، ﴿أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير﴾ [المائدة: 19]، ﴿وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً﴾ [الإسراء: 105، الفرقان: 56]، ﴿يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً﴾ [الأحزاب: 45]، ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ [سبأ: 28]، ﴿إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً﴾ [فاطر: 24]، ﴿إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً﴾ [الفتح: 8].

التبشير: جاء بيان وظيفة الرسول بالتبشير مستقلاً في خمسة مواضع وكلها بصيغة الأمر: ﴿وبشِّرِ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أنَّ لهم جنات. .﴾ [البقرة: 25]، ﴿وأوحينا إلى موسى وأخيه أن. . . وأقيموا الصلاة وبشِّرِ المؤمنين﴾ [يونس: 87]، ﴿وبَشِّرِ المؤمنين بأنَّ لهم من الله فضلاً كبيراً﴾ [الأحزاب: 47]، ﴿والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلى الله لهم البشرى فبَشِّر عباد﴾ [الزمر: 17]، ﴿وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب وبَشِّرِ المؤمنين﴾ [الصف: 13]، وجاء وصف البشير مقترناً بالنذير في تسعة عشر موضعاً سبق ذكرها.

التبليغ: جاء تحديد وظيفة الرسول بالتبليغ في واحد وعشرين موضعاً في القرآن الكريم بأساليب مختلفة:

﴿فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ﴾ [آل عمران: 20]، ﴿فإن توليتم فاعلموا أنّما على رسولنا البلاغُ المُبِين﴾ [المائدة: 92]، ﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾ [المائدة: 99]، ﴿فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾ [الرعد: 40]، ﴿فهل على الرسل إلا

البلاغُ المُبين﴾ [النحل: 35]، ﴿فإن تولوا فإنَّما عليك البلاغُ المبين﴾ [النحل: 82]، ﴿وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغُ المُبين﴾ [النور: 54] ﴿وإن تكذبوا فقد كُذِّبَ أُمَمٌ مِن قَبلِكُم وما على الرسول إلا البلاغُ المُبِين﴾ [العنكبوت: 18]، ﴿قالوا ربُنَا يعلم إنَّا إليكم مُرسَلُون وما علينا إلا البلاغ المبين﴾ [يس: 17]، ﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلا البلاغ﴾ [الشورى: 48]، ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن توليتم فإنَّما على رسولنا البلاغ المبين﴾ [التغابن: 12]، وجاء التكليف بالتبليغ في قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلِّغ ما أُنزل إليك وإن لم تفعل فما بَلَّغتَ رسالته﴾ [المائدة: 67]، وجاء على لسان الأنبياء بيان مهامهم بأنها التبليغ: **فنوح** ـ عليه السلام ـ: ﴿قال يا قوم ليس بي ضلالةٌ ولكنِّي رسولٌ من رب العالمين أُبَلِغُكُم رسالات ربي وأَنصح لكُم وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾ [الأعراف: 61 ـ 62]، **وهود** ـ عليه السلام ـ: ﴿قال يا قوم ليس بي سفاهةٌ ولكنِّي رسولٌ من رب العالمين أُبَلِّغُكُم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين﴾ [الأعراف: 67 ـ 68]، ﴿فإن تولوا فقد أبلَغتُكُم ما أرسلت به إليكم ويستَخلِفُ ربي قوماً غيركم ولا تضرونه شيئاً إنَّ ربي على كل شيء حفيظ﴾ [هود: 57]، **وصالح** ـ عليه السلام ـ: ﴿فتَولَّى عنهم وقالَ يا قوم لقد أَبلغتُكُم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين﴾ [الأعراف: 79]، وشعيب ـ عليه السلام ـ: ﴿فتَوَلَّى عنهم وقال يا قوم لقد أبلَغتُكُم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين﴾ [الأعراف: 93]، **ومحمد** ﷺ: ﴿قال إنما العلم عند الله وأُبَلِّغُكُم ما أُرسِلتُ به ولكنِّي أراكم قوماً تجهلون﴾ [الأحقاف: 23]، ووُصِفَ الرُسُلُ بأنهم يبلغون: ﴿الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحداً إلا الله وكفى بالله حسيباً﴾

[الأحزاب: 39]، ﴿ليعلَمَ أَن قد أَبلَغُوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا﴾ [الجن: 28].

الشهادة على الأمة: من الوظائف التي ذكرها القرآن للرسل الشهادة على أقوامهم وأممهم والناس ليؤدوا هذه الشهادة يوم القيامة: ﴿لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ [البقرة: 143] ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾ [النساء: 41] ﴿وإن مِن أهلِ الكتابِ إلا لَيُؤمِنَنَّ به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً﴾ [النساء: 159] ﴿إنا أنزلنا التوراة والإنجيل فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء﴾ [المائدة: 44]، ﴿ويوم نبعثُ مِن كلِ أُمَّةٍ شهيداً﴾ [النحل: 84]، ﴿ويوم نبعث في كل أمة شهيداً عليهم من أنفسهم وجئنا بك شهيداً على هؤلاء﴾ [النحل: 89]، ﴿وفي هذا لِيَكُونَ الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس﴾ [الحج: 78]، ﴿ونزعنا من كل أمةٍ شهيداً﴾ [القصص: 75]، ﴿إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً﴾ [الفتح: 8]، ﴿إنا أرسلنا إليكم رسولاً شاهداً عليكم﴾ [المزمل: 15].

التصديق: من وظائف الرسل التي ذكرها القرآن تصديقهم لدعوات أو كتب الرسل السابقين: جاء على لسان عيسى ـ عليه السلام ـ: ﴿ومُصَدِّقاً لما بين يدي من التوراة﴾ [آل عمران: 50]، ﴿وقَفَّينا على آثارهم بعيسى بن مريم مُصَدِّقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومُصَدِّقاً لما بين يديه من التوراة﴾ [المائدة: 46] ﴿وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مُصَدِّقاً لما بين يدي من التوراة﴾ [الصف: 6]، وفي حق زكريا ـ عليه السلام ـ: ﴿. . أنَّ الله يُبَشِّرك بيحيى مُصَدِّقاً بكلمة من الله﴾

[آل عمران: 39]، وقال في حق محمد ﷺ: ﴿ولمَّا جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم﴾ [البقرة: 101]، ﴿وإذ أَخَذَ الله ميثاقَ النبيين لَمَا آتيتكم من كتابٍ وحكمةٍ ثم جاءكم رسولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا معكم لتُؤمِنُنَّ به ولَتَنصُرُنَّه﴾ [آل عمران: 81].

البيان: من الوظائف التي كُلِّفَ بها الرسل، وتحدث عنها القرآن التبيان لأقوامهم سواء للكتاب أو لحقائق كانت مخفية عليهم: ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يُبَيِنُ لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير﴾ [المائدة: 15]، ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يُبَيِنُ لكم على فترة من الرسل﴾ [المائدة: 19]، ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه لِيُبَيِنَ لهم﴾ [إبراهيم: 4]، ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّلَ إليهم﴾ [النحل: 44]، ﴿وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه﴾ [النحل: 64]، ﴿ولمَّا جاء عيسى بالبينات قال قد جئتكم بالحكمة ولأُبَيِّنَ لكم بعض الذي تختلفون فيه﴾ [الزخرف: 63]، ﴿أنَّى لهم الذكرى وقد جاءهم رسول مبين﴾ [الدخان: 13].

الدعوة: وظيفة الدعوة من أهم الوظائف التي قام بها الرسل وقد تحدَّث عنها القرآن بأساليب كثيرة واصفاً قيام الرسل بها، وأسلوبهم في دعوة قومهم، وما لاقوه من ردَّات فعل، أما الآيات التي صرحت بلفظ الدعوة كوظيفة للرسل فهي: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يُحييكُم﴾ [الأنفال: 24]، ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة﴾ [يوسف: 108]، ﴿قل إنما أُمرت أن أعبد الله ولا أشرك به شيئاً إليه أدعو وإليه مآب﴾ [الرعد: 36]، ﴿جاءتهم رسلهم بالبينات فَرَدوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنَّا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب﴾ [إبراهيم: 9]، ﴿أُدعُ إلى

سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ [النحل: 125]، ﴿وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذاً أبداً﴾ [الكهف: 57] ﴿وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم﴾ [الحج: 67] ﴿وإنك لتدعوهم إلى صراط مستقيم﴾ [المؤمنون: 73]، ﴿ولا يَصُدُّنَكَ عن آيات الله بعد إذ أُنزِلَت إليك وادع إلى ربك﴾ [القصص: 87]، ﴿وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾ [الأحزاب: 46] ﴿ويا قوم مالي أدعوكم إلى النجاة وتدعونني إلى النار * تدعونني لأكفر بالله وأشرك به ما ليس لي به علم وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار﴾ [غافر: 41 ـ 42]، ﴿كَبُرَ على المشركين ما تدعوهم إليه﴾ [الشورى: 13]، ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهوائهم﴾ [الشورى: 15]، ﴿وما لكم لا تؤمنون بالله والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم﴾ [الحديد: 8]، ﴿قال رب إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً فلم يزدهم دعائي إلا فرارا وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكبارا ثم إني دعوتهم جهارا﴾ [نوح: 5 ـ 9].

تلاوة آيات الله: من الوظائف التي كُلِّف بها الرسل وتحدث عنها القرآن تلاوة آيات الله ووحيه على الناس:

﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك﴾ [البقرة: 129] ﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا﴾ [البقرة: 151]، ﴿لقد منَّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته﴾ [آل عمران: 164]، ﴿يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي﴾ [الأنعام: 130]، ﴿كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك﴾ [الرعد: 30]، ﴿وسِيقَ الذين كفروا إلى جهنم زُمَراً حتى إذا جاءوها فُتِحَت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسلٌ منكم يتلون عليكم

آيات ربكم﴾ [الزمر: 71] ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته﴾ [الجمعة: 2].

التزكية وتعليم الكتاب والحكمة: وقد وردت هذه الوظائف في الآيات التالية:

﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم﴾ [البقرة: 129]، ﴿يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة﴾ [البقرة: 151] ﴿يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ [آل عمران: 164، الجمعة: 2]، ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ [التوبة: 103]، ﴿فقل هل لك إلى أن تزكى﴾ [النازعات: 18].

التذكير: ﴿فذكِّر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون﴾ [الطور: 29]، ﴿فذكِّر بالقرآن من يخاف وعيد﴾ [ق: 45]، ﴿وذكِّر فإنَّ الذكرى تنفع المؤمنين﴾ [الذاريات: 55] ﴿فذكِّر إن نفعت الذكرى﴾ [الأعلى: 9] ﴿فذكِّر إنما أنت مذكِّر﴾ [الغاشية: 21]

الوعظ: ﴿فأعرِض عنهم وعِظهُم وقُل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً﴾ [النساء: 63]، ﴿قالوا سواء علينا أَوَعَظتَ أم لم تكن من الواعظين﴾ [الشعراء: 136]، ﴿وإذ قال لقمان لابنه وهو يَعِظُه﴾ [لقمان: 13]، ﴿قل إنما أَعِظُكُم بواحدةٍ أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة﴾ [سبأ: 46].

النصح: على لسان نوح ـ عليه السلام ـ : ﴿أُبَلِغُكُم رسالات ربي وأنصح لكم﴾ [الأعراف: 62]، ﴿ولا ينفعكم نُصحِي إن أردت أن أنصح لكم﴾ [هود: 34]، وعلى لسان هود ـ عليه السلام ـ : ﴿أُبَلِغُكُم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين﴾ [الأعراف: 68]، وعلى لسان

صالح ـ عليه السلام ـ : ﴿لقد أبلَغتُكُم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين﴾ [الأعراف:79]، وعلى لسان شعيب ـ عليه السلام ـ : ﴿لقد أبلَغتُكُم رسالات ربي ونصحت لكم﴾ [الأعراف:93].

نفي مسئولية الرسول عن اختيار قومه: لقد حفلت الآيات القرآنية بالدلالات الواضحة على عدم تحمل الرسول مسؤولية إيمان قومه أو عدمه، كما نفت عنه الصلاحيات التي تجعله قادراً على إكراههم على الإيمان، وقد تعددت الأساليب القرآنية في التعبير عن هذا المعنى: فالرسول ليس رقيباً على قومه ولا مهيمناً عليهم يتابعهم إذا لم يؤمنوا، وقد عبَّرت الآيات عن هذا المعنى بكلمة (حفيظ): ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً﴾ [النساء:80]، ﴿قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عَمِيَ فعليها وما أنا عليكم بحفيظ﴾ [الأنعام:104]، ﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً﴾ [الأنعام:107]، ﴿بَقِيَتُ الله خير لكم إن كنتم مؤمنين وما أنا عليكم بحفيظ﴾ [هود:86]، ﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلا البلاغ﴾ [الشورى:48]، والرسول ليس وكيلاً على قومه، فهم يتحملون عواقب اختيارهم، إذ إنهم ليسوا بقاصرين: ﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾ [الأنعام:107]، ﴿وكذَّب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل﴾ [الأنعام:66] ﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾ [يونس:108] ﴿ربُّكُم أعلم بكم إن يشأ يرحمكم أو إن يشأ يعذبكم وما أرسلناك عليهم وكيلاً﴾ [الإسراء:54]، ﴿أرأيت من اتَّخذ إلهه هَوَاهُ أفأنت تكون

عليه وكيلاً﴾ [الفرقان: 43]، ﴿إنَّا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل﴾ [الزمر: 41]، ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء الله حفيظ عليهم وما أنت عليهم بوكيل﴾ [الشورى: 6]، وإذا لم يكن الرسول حفيظاً ولا وكيلاً على قومه فهو ليس بجبار عليهم: ﴿نحن أعلم بما يقولون وما أنت علهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد﴾ [ق: 45]، كما أنه لا يملك السيطرة عليهم: ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر﴾ [الغاشية: 21 ـ 22]، وبالتالي فلا يملك إكراههم: ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ [يونس: 99]، كما أنه لا يملك هدايتهم: ﴿أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون﴾ [يونس: 42]، ﴿أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون﴾ [يونس: 43]، ﴿أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمي ومن كان في ضلال مبين﴾ [الزخرف: 40]، ﴿فإنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين وما أنت بهادي العمي عن ضلالتهم إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون﴾ [الروم: 52 ـ 53]، ﴿إنك لا تهدي من أحببت﴾ [القصص: 56]، وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة لأن يتعب الرسول نفسه في متابعة الذين تولوا ولم يؤمنوا: ﴿فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا﴾ [الكهف: 6]، ﴿لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين﴾ [الشعراء: 3]، إذ الهداية ليست من وظائف الرسول: ﴿ليس عليك هداهم﴾ [البقرة: 272]، وتَبِعَاتُ عدم إيمانهم ليست عليه: ﴿ولا تُسألُ عن أصحاب الجحيم﴾ [البقرة: 119]، ﴿ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء﴾ [الأنعام: 52]، ﴿قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حُمِّل وعليكم ما حُمِّلتم وإن تطيعوه

تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين﴾ [النور: 54]، فإذا لم يؤمنوا به فما عليه إلا أن يتولى عنهم: ﴿فتول عنهم فما أنت بملوم﴾ [الذاريات: 54]، ويتبرأ من عملهم: ﴿فإن عصوك فقل إني بريء مما تعملون﴾ [الشعراء: 216]، وأن يُؤذِنَهُم بما وعدهم أو توعَّدهم: ﴿فإن تولوا فقل آذنتكم على سواء وإن أدري أقريب أم بعيد ما توعدون﴾ [الأنبياء: 109].

بهذا الوضوح حدَّد القرآن وظائف الرسل المباشرة، والتي هي المنطلق الذي انتظمت على أساسه علاقتهم مع أقوامهم، وهي كما تجلَّت علاقة حوار تقوم على الاعتراف بالآخر وحقه في اتخاذ قراره الفكري وتحديد عقيدته، لذلك لا توجد أي إشارة لا من قريب ولا من بعيد إلى أنَّ الرسل أكرهوا أحداً في الدين بل على العكس فقد نهى الله عن الإجهاد مع غير المؤمنين في الدعوة والحوار، فمن لم يؤمن فهو حرٌ يتحمل مسؤولية اختياره، وليس من وظيفة الرسل أن يجبروه.

3 ـ الدعوة إلى التفكر ونبذ التقليد

عندما خلق الله العقل للإنسان فقد أَكَنَّ فيه حقيقة الحرية، وخوَّلَه استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة[1]، لذلك فإنَّ أساس حرية العقيدة في الإسلام إنما هو إيجاد أفق للتفكير الإنساني ينطلق فيه النظر إلى الدلائل الحسِّية والعقلية ويستعين بالفطرة السليمة على إدراك الحق الواضح[2].

---

(1) انظر: ابن عاشور (محمد الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: 169.

(2) انظر: سليم (عبد الوهاب)، الحرية في الإسلام ـ مجلة الهداية الإسلامية: 129. جزء: 1 ـ مجلد: 12 ـ أغسطس 1939.

وتحقيقاً لذلك جعل الإسلام السبيل لإدراك وجود الذات الإلهية هو العقل الإنساني، فحرر سبيل الإيمان في الرسالة الخاتمة من تأثير الخوارق والمأثورات، بل ومن سيطرة الرسل والأنبياء، فحجية النصوص مترتبة على صدق الرسول الذي بشَّر بها وصِدق الرسول مترتب على وجود الذات الإلهية التي أرسلته وأوحت إليه هذه النصوص. . . فلا بد من سبق الإيمان بهذه الذات على التصديق بالرسالة والنصوص. . ولا سبيل إلى ذلك سوى العقل المتحرر من تأثير الخوارق وسلطان المأثورات[1].

وبناء على هذه المقدمة فإنَّ الاعتقاد الصحيح لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق التفكير الصحيح، فلا يقبل الإيمان إذا لم يكن منبثقاً عن تفكير حر واقتناع ويقين لا يخالطه شك، فلا عبرة بما كان منبثقاً عن تقليد أو إكراه، لأنَّ أياً منهما ليس طريقاً للإيمان، فالتقليد خضوع لسلطة المجتمع أو تقديس للآباء، مما يعني غياب سلطان العقل والتفكير، وبالتالي فهو والإكراه رديفان من حيث انعدام الاختيار، ولن يكون أيٌّ منهما مجدياً كطريق للإيمان، لأنهما ليسا وسيلة من وسائل الإقناع أو التفكر الذي بني عليه الإيمان[2].

---

(1) انظر: عمارة (محمد)، الإسلام وحقوق الإنسان: 22.

(2) انظر حول ما ذُكر: ـ أبو زهرة (محمد)، العلاقات الدولية في الإسلام: 29 ط. دار الفكر العربي ـ القاهرة. ـ سليمان(عبد الجواد)، الديمقراطية في الإسلام: 41. ـ وافي (علي عبد الواحد)، حقوق الإنسان في الإسلام: 222 ط: 4 نهضة مصر 1967. ـ عفيفي (محمد الصادق)، الفكر الإسلامي: 18 ط. الخانجي ـ مصر. ـ الدمرداش (زكي العقالي)، السلطة الدينية وحرية الفكر والاجتهاد: 97 من بحوث الملتقى الفكري الثالث للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان 1994.
ـ عجيلة (عاصم احمد)، النظم السياسية: 163 ط: 5 نهضة مصر 1992. ـ غزوي (محمد سليم)، الحريات العامة في الإسلام: 69 ط. مؤسسة شباب الجامعة ـ =

لذا فإنَّ التنويه بالعقل لم يأت في القرآن عَرَضاً، ولا تكرر فيه كثيراً من قبيل التكرار المعاد، بل كان هذا الاهتمام نتيجة منتظرة يستلزمها لُبَابُ الدين وجوهره ويترقبها من هذا الدين كلُّ مَن عَرَفَ كُنهَهُ وكُنهَ الإنسان في تقديره[1].

فقد حَفَلَ القرآن بالإشارات والدلالات الواضحة والخفية الداعية إلى إعمال العقل والفكر والاستدلال على الحق من خلال البحث والتأمل: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: 53]

وتردد في القرآن فعل (عَقَل) نحو خمسين مرة، وثمة ما ينوف على ثمانمئة آية تدعو إلى التأمل وتحكيم العقل[2]، وكذلك الآيات التي تتحدث باللفظ الصريح عن (النظر) وتفرضه وتحث عليه تزيد على الخمسين، وهي تستخدم فعل الأمر لتؤكد أنَّ هذا النظر فريضة إلهية فرضها الله سبحانه على الإنسان؛ والآيات القرآنية التي تحدثت عن التدبر بمعنى التأمل والتفكر تطلب ذلك من الإنسان وتستدعيه وتحثُّ عليه، بل إنَّ آيات التدبر توجب ذلك في القرآن الكريم - النص الموحى - ، وبالتالي فليس هناك مقدسات تستعصي على البحث والتأمل والتفكر والنقد[3].

= الإسكندرية. - فتح الباب (حسن)، الحرية عقيدة وفكراً في علم الكلام - مجلة المنهل: 882 عدد: 1، سنة: 41 مجلد: 36، فبراير 1975.

(1) العقاد (عباس محمود)، التفكير فريضة إسلامية: 21 - 22 ط: 2 دار الكتاب العربي - بيروت 1971.

(2) انظر: فضل الله (محمد مهدي)، العقل والشريعة: 16 ط: 1 دار الطليعة - بيروت 1995.

(3) انظر: - عمارة (محمد)، الإسلام وحقوق الإنسان: 27. - الباحث، النقد =

وفيما يلي نماذج من الآيات القرآنية التي تترجم الحقائق التي أجملنا:

الدعوة إلى التفكر في آيات الله:

﴿كذلك يُبَيِّنُ الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾ [البقرة: 219، 266].

﴿كذلك نُفَصِّلُ الآيات لقوم يتفكرون﴾ [يونس: 24].

﴿إنَّ في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الرعد: 3].

﴿إنَّ في ذلك لآيةً لقوم يتفكرون﴾ [النمل: 11، 69].

﴿كتابٌ أنزلناه إليك مباركٌ ليَدَّبَروا آياته﴾ [ص: 29].

﴿إنَّ في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الزمر: 42 ـ الجاثية: 13].

الدعوة إلى التفكر في خلق الله والآفاق:

﴿ويتفكرون في خلق السموات والأرض﴾ [آل عمران: 191].

﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ [الأعراف: 185].

﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ [يونس: 101].

﴿قل سيروا في الأرض فانظُرُوا كيف بَدَأ الخلق﴾ [العنكبوت: 20].

﴿أوَلَم يتفكروا في أنفُسِهم ما خَلَقَ الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجلٍ مسمى﴾ [الروم: 8].

= والحوار الإسلامي. تأملات في الواقع والمنهج ـ مجلة الكلمة: 97، عدد: 9 بيروت 1995.

﴿فانظُر إلى آثارِ رحمةِ الله كيف يحيي الله الأرض بعد موتها﴾ [الروم: 50].

﴿أَفَلَم ينظروا إلى السماءِ فَوقَهُم كيف بنيناها وزيَّنَّاها ومَا لها من فروجٍ والأرض مَدَدنَاهَا وأنبتنَا فيها من كل زوجٍ بهيج﴾ [ق: 6 ـ 7].

﴿فلينظُرِ الإنسان مم خُلِق﴾ [الطارق: 5].

﴿أفلا ينظرون إلى الإبلِ كيف خُلِقَت وإلى السَّمَاء كيف رُفِعَت وإلى الجبال كيف نُصِبَت وإلى الأرض كيف سُطِحَت﴾ [الغاشية: 17 ـ 20].

الدعوة إلى التفكر في القرآن:

﴿أَفَلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لَوَجَدُوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء: 82].

﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّلَ إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ [النحل: 44].

﴿كتاب أنزلناه إليك مباركٌ لِيَدَّبَّرُوا آياته﴾ [ص: 29].

﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد: 24].

الدعوة إلى التفكر في قضايا مختلفة:

﴿قُل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾ [الأنعام: 50].

﴿أَوَلَم يتفكروا ما بصاحبهم من جِنَّة﴾ [الأعراف: 184].

﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جِنَّة﴾ [سبأ: 46].

﴿فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾ [الأعراف: 176].

﴿وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾ [الحشر: 21].

﴿وفي الأرض آياتٌ للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: 20 ـ 21].

بهذا الوضوح وبهذه الشمولية يتحدث القرآن عن التفكر كأساس تُبنَى عليه العقيدة، وهذا الأساس لا يقوم إلا في مناخ الحرية والاختيار، وبالتالي فإنَّ دعوة القرآن إلى التفكر من أجل الوصول إلى الحقيقة هي تقرير ضمني وغير مباشر لمبدأ حرية الاعتقاد في الإسلام.

الدعوة إلى نبذ التقليد وتحمُّل المسؤولية الفكرية:

لما كان التفكير الحرُّ هو أساس العقيدة السليمة رفض الإسلام التقليد الأعمى في الرأي من غير اعتماد العقل، إذ يُمَثِّلُ ذلك تعطيلاً لقاعدة الاختيار التي بُنِيَ عليها أساس التكليف، وهروباً من المسؤولية عن الفكر الذي يتبناه الإنسان، ولأنَّ آثار هذا الفكر ستعود على صاحبه الذي يتبناه فينبغي عليه أن يحسب حسابها.

وفي تقرير هذا المبدأ أعلى درجة من درجات الدعوة إلى حرية الفكر وتحرير الإنسان من أغلال المواقف السابقة التي يرسف في قيودها، وتعمي البصر والبصيرة بغلالة من قدسية الماضي عن رؤية الحق والنور، والتقليد ـ كما قيل ـ تحية العوام لأصحاب العبقرية، لكن القرآن يدعو الإنسان في كل عصر إلى الارتفاع إلى مرتبة العباقرة[1].

---

(1) البعلبكي (محمد)، الحرية في القرآن ـ مجلة آفاق الإسلام: 40. وانظر عبده (محمد)، رسالة التوحيد: 128 ط. ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر.

وفيما يلي عرض للآيات التي تندد بالتقليد وتدعو إلى نبذه، وللآيات التي تلقي بالمسؤولية الفكرية على الفرد:

الآيات التي تدعو إلى نبذ التقليد:

يغلب على الآيات التي سنعرضها أسلوب التنديد والتعريض بأقوام اتبعوا الباطل واعتنقوا الخرافة تقليداً، مع بيانِ أوجُهِ الخطأ في إتباع الآباء وتقليدهم الأعمى وقد جاءت معظم هذه الآيات في معرضِ الحديث عن قصص الأنبياء وحواراتهم مع أقوامهم، ومواقف المشركين من دعوة القرآن، مما يزيد الآيات وضوحاً في الدلالة على المقصد القرآني من سرد القصص، هذا المقصد الذي تتجلى فيه صياغة المنهج العلمي في البحث عن الحقيقة والذي من بدهياته الانطلاق من العقل والتفكر.

وهذه الآيات هي:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170].

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: 104].

﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 28].

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ (51) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ (52) قَالُوا وَجَدْنَا

آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ (53) قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (54)﴾ [الأنبياء: 52 ـ 54].

بشأن قوم نوح: ﴿فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لأَنزَلَ مَلائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: 24].

﴿بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الأَوَّلُونَ (81) قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ (82) لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ(83)﴾ [المؤمنون: 81 ـ 83].

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (69) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (70) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ (71) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (72) أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (73) قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (74)﴾ [الشعراء: 69 ـ 74].

﴿قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ (136) إِنْ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الأَوَّلِينَ (137) وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ (138)﴾ [الشعراء: 136 ـ 138].

والتقليد مذموم حتى ولو كان فيه عقوق وعصيان للوالدين اللذين أمر الله ببرهما:

﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [لقمان: 15].

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ

آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [لقمان: 21].

﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلاَّ رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ مُفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [سبأ: 43].

﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ (69) فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ (70) وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الأَوَّلِينَ (71)﴾ [الصافات: 69 ـ 71].

﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاَقٌ﴾ [ص: 7].

﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ (21) بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ (22) وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ (23) قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (24) فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (25)﴾ [الزخرف: 21 ـ 25].

الآيات التي تدعو إلى تحمل المسؤولية الفكرية:

﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: 137].

﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنْ اتَّبَعَنِي وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: 20].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا

اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 105].

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: 108].

﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً (14) مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً (15)﴾ [الإسراء: 14 ـ 15].

﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (91) وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ (92)﴾ [النمل: 91 ـ 92].

﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبأ: 50].

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر: 41].

﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلاَّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (29) ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَى (30)﴾ [النجم: 29 ـ 30].

قرّرَت هذه الآيات أنَّ عاقبة الهداية أو الضلال تعود على صاحبها، وهو المسؤول عنها ولا يتحمل الرسل من ذلك شيئاً،

وكأنها إشارة إلى كلٍ أن يستعد لعاقبة اختياره، يضاف إلى هذه الآيات آيات أخرى كثيرة لم نتعرض لها تتحدث عن مسؤولية الإنسان عن سلوكه وعمله وعدم مسؤولية غيره عنه، وهي كلها واردة هنا إذ الاعتقاد أساس العمل فهو أولى أن لا يتحمل أحدٌ مسؤولية غيره فيه.

هذا وفي تقرير القرآن نبذ التقليد ودعوة الفرد إلى إدراك مسؤوليته والوعي بمصيره تأصيل لمبدأ حرية الاعتقاد إذ التقليد نقيض الحرية فهو خضوع لسلطة اجتماعية أو عصبية أو قبلية، ففي دعوة القرآن إلى نبذه دعوة إلى الحرية؛ والتقليد رديف الإكراه في الدين، فالإكراه دعوة المكرَه إلى ممارسة التقليد، فإذا كان التقليد منفياً فإنَّ الإكراه منفي بطبيعة الحال، وبالمقابل فإنَّ التقليد إكراه نفسي وجداني لا شعوري يسيطر على شخصية المُقلِّدِ نتيجة تعطيله أدوات التفكير التي يمتلكها والتي تصنع منه إنساناً حراً.

بناء على ما قدمت أستطيع أن أخلص إلى المعادلة الجدلية التالية:

التفكر ⟷ حرية الاعتقاد

التقليد ⟷ الإكراه

فكُلَّمَا تفكر الإنسان مارس قسطاً من حريته، وكلما أُعطي مزيداً من الحرية اتَّسَع أُفُقُ التفكير لديه، والعكس تماماً فكُلَّمَا مارس الإنسان التقليد في أفكاره كُلَّمَا تضاءل أفق تفكيره ومساحة الحرية التي يتمتع بها وتحول إلى إنسان مكره لسلطة المجتمع أو المقَلَّد، ومن جهة أخرى كُلَّمَا مُورِسَ الإكراه على الفرد كُلَّمَا تضاءل أفق

التفكير لديه وتَحَوَّلَ إلى مقلد.

وبناء على ما ذُكر فكل منظومة تدعو إلى التفكير فهي تدعو إلى الحرية بطبيعة الحال، وقد قدمنا المنظور القرآني للتفكير بما يمكن أن نجزم من خلاله بأصالة حرية الاعتقاد في الإسلام.

4 ـ الدعوة إلى الحوار وإبداء الرأي

كُلُّ دعوة تقوم على التفكر لا بد أن تعتمد الحوار طريقاً، لأنَّ الفكر لا يتحرك إلا في مناخ الحرية وبشكل جدلي، وإذا أُرِيد للفكر أن يكثُرَ معتنقوه ويمتد فلا طريق له إلا الحوار العقلي، لأنَّ العنف (الإكراه) لا يكون بحال وسيلة من وسائل انتشار الفكر وامتداده.

لذا فإنَّ بين الحوار والحرية علاقة جدلية يمكن اكتشافها من طبيعة الحوار الذاتية التي تتمثل في تقديم كلِّ محاور فكره مع الانفتاح على فكر الآخر، وإفساح المجال له للدفاع عنه ومواجهته بالنقد، في الوقت الذي يسمح فيه له بأن يتولى نقد فكره بمختلف الوسائل العلمية أو العاطفية، الأمر الذي يوحي باحترام حرية الآخر في التفكير بطريقة مختلفة عنه، لأنَّ الذين لا يؤمنون بالحرية الفكرية لا يمكن أن يدخلوا مع الآخرين في جدال حول صحة تفكيرهم باعتبار أنهم يرون أنهم على الحق وأنَّ غيرهم على الباطل وأنَّ فكر الآخر لا يستحق أن يظهر أو يُناقش[1].

وانطلاقاً من هذه الجَدلية أَطلق الإسلام حرية المناقشات الدينية واعتبر الحوار قاعدته الأساسية في دعوته الناس إلى الإيمان بالله

---

(1) انظر: فضل الله (محمد حسين)، الحوار أبعاد وإيحاءات ودلالات ـ مجلة المنطلق: 16 عدد: 105 ربيع الأول 1414 هـ.

وعبادته، وكذا في كل قضايا الخلاف بينه وبين أعدائه، وكما أنه لا مقدسات في التفكير كذلك لا مقدسات في الحوار إذ لا يمكن أن يُغلق باب من أبواب المعرفة أمام الإنسان، لأنَّ الله جعل ذلك وحده هو الحجة على الإنسان في الطريق الواسع الممتد أمامه في كل المجالات المتصلة بالله والحياة والإنسان[1].

وقد أكَّدَ القرآن هذا المبدأ بطرق عديدة فعرض القرآن لحوار الله مع خلقه بواسطة الرسل، وكذا مع الملائكة ومع إبليس، رغم أنه يمتلك القوة ويكفيه أن يكون له الأمر وعليهم الطاعة، كما أنَّ دعوات الرسل كلها كانت محكومة بالحوار مع أقوامهم، وقد أطال القرآن في عرض كثير من إحداثيات هذه الحوارات بين الرسل وأقوامهم ولم يشجب القرآن في هذا الباب موقفاً كما شجب موقف رفض الحوار والإصرار على عدم ممارسته: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ (7) يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (8) وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ (9)﴾ [الجاثية: 7 ـ 9]، ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ﴾ [فصلت: 5]، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ (6)

---

(1) انظر: ـ فضل الله (محمد حسين)، المرجع السابق: 20؛ و الحوار في القرآن: 32 ط: 3 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1985 وقد اعتمدت عليه كثيراً في هذا المبحث. ـ حفني (عبد الحليم)، أسلوب المحاورة في القرآن: 4 ـ 5 ط: 2 الهيئة المصرية العربية للكتاب 1985. ـ وافي (علي عبد الواحد)، حقوق الإنسان في الإسلام: 221. ـ الباحث، النقد والحوار الإسلامي ـ مجلة الكلمة: 97.

وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (7)﴾ [لقمان: 6 ـ 7][1].

ولم يكن حديث القرآن عن الحوار حديثاً عَرَضياً بل اهتم به اهتماماً كبيراً من حيث المنهج والقواعد التي ينبغي أن يسير عليها، وعَرَض لأساليبه ونماذج منه، مما يعطي المتأمل فيه نظرية متكاملة عن الحوار من خلال القرآن الكريم.

منهج الحوار في القرآن:

تنطلق رحلة المنهج الحواري في القرآن من بداياته الأولى، حيث لابد أنْ يتكافأ الطرفان من حيث الاستعدادات النفسية وامتلاك القدرة على الحوار.. ومن ثَمَّ ترسم قواعده التي سيسير عليها.. ويلتزم الأطراف بالخضوع لما يكشف عنه الحوار من حقائق.. فإذا تم فإما أن يصل الأطراف إلى نتيجة واحدة فيكون قد نجح.. وإما أن لا يقتنع أحد الفريقين أو أن يعاند فإنه يمارس حقاً اعترف به بقبول الحوار.. وعندما ينتهي الحوار إلى هذه النتيجة فللمسلم رسالة يختم بها حواره تتمثل بتذكير الطرف الآخر بأنه مسئول عما وصل إليه.. تلك هي عناوين لتفاصيل قرآنية حول الحوار نذكر بعضها فيما يلي:

لابد لكي يبدأ الحوار أن يمتلك أطرافه حرية الحركة الفكرية التي يرافقها ثقة الفرد بشخصيته الفكرية المستقلة، فلا ينسحق أمام الآخر لما يحس فيه من العظمة والقوة التي يمتلكها الآخر، فتتضاءل إزاء ذاك ثقته بنفسه وبالتالي بفكره وقابليته لأن يكون طرفاً للحوار

---

(1) انظر: البعلبكي (محمد)، الحرية في القرآن ـ مجلة آفاق الإسلام: 41 ـ 42.

فيتجمد ويتحول إلى صدى للأفكار التي يتلقاها من الآخر.

لذلك أمر الله رسوله أن يحقق ذلك ويوفره لمحاوريه:

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ [الكهف: 110]، ﴿قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلا ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنْ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِي السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 188][1].

فإذا امتلك أطراف الحوار الحرية الكاملة فأول ما يُناقش فيه هو المنهج الفكري - قبل المناقشة في طبيعة الفكر وتفاصيلها - في محاولة لتعريفهم بالحقيقة التي غفلوا عنها وهي أن القضايا الفكرية لا ترتبط بالقضايا الشخصية فلكل مجاله ولكل أصوله التي ينطلق منها ويمتد إليها: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170] ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ (23) قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (24)﴾ [الزخرف: 23 - 24][2].

كما لا بد لينجح الحوار أن يتم في الأجواء الهادئة ليبتعد التفكير فيها عن الأجواء الانفعالية التي تبتعد بالإنسان عن الوقوف مع نفسه وقفة تأمل وتفكير فإنَّه قد يخضع للجو الاجتماعي ويستسلم لا شعورياً مما يفقده استقلاله الفكري: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ

---

(1) انظر: فضل الله، نفس المرجع: 36 - 37.

(2) نفس المرجع: 48.

تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: 46]، فاعتبر القرآن اتهام النبي بالجنون خاضعاً للجو الانفعالي العدائي لخصومه، لذلك دعاهم إلى الانفصال عن هذا الجو والتفكير بانفراد وهدوء[1].

ولا بد لانطلاقة الحوار من التسليم الجدلي بأنَّ الخصم قد يكون على حق فبعد مناقشة طويلة في الأدلة على وحدانية الله تأتي هذه الآية من سورة سبأ: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ (24)﴾ فطرفا الحوار سواء في الهداية أو الضلال، ثم يضيف على الفور في تنازل كبير بغية حمل الطرف الآخر على القبول بالحوار: ﴿قُلْ لا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلاَ نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ (25)﴾ فيجعل اختياره هو بمرتبة الإجرام على الرغم من أنه هو الصواب، ولا يصف اختيار الخصم بغير مجرد العمل، ليقرر في النهاية أن الحكم النهائي لله: ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ(26)﴾[2].

هذا ولا يكفي مجرد التسليم الجدلي بإمكانية صواب الخصم، بل لا بد من التعهد والالتزام بإتباع الحق إن ظهر على يديه، حتى ولو كان التعهد بإتباع ما هو باطل أو خرافة إذا افترِض أنه ثبت وتبين أنه حق: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: 81][3].

فإذا تم الالتزام بهذه الأسس فإنَّ الحوار ينطلق معتمداً على

---

(1) نفس المرجع: 44.
(2) البعلبكي (محمد)، الحرية في القرآن ـ مجلة آفاق الإسلام: 42.
(3) الباحث، النقد والحوار الإسلامي ـ مجلة الكلمة: 98.

قواعد العقل والمنطق والعلم والحجة والبرهان، الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن:

فما أكثر ما يرد في القرآن: ﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [البقرة: 111، الأنبياء: 24 النمل: 64، القصص: 75]، وقال تعالى مرشداً إلى اعتماد العلم والحجة في الحوار: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدًى وَلا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ [الحج: 8، لقمان: 20]، ﴿هَاأَنْتُمْ هَؤُلاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: 66]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ﴾ [غافر: 56]، ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ (156) فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ (157)﴾ [الصافات: 156 ـ 157].

وفي إتباع اللين والحكمة والموعظة الحسنة يأمر الله موسى ـ عليه السلام ـ : ﴿اذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلا تَنِيَا فِي ذِكْرِي (42) اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (43) فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (44)﴾ [طه: 42 ـ 44]، ويأمر بإتباع الحكمة في الدعوة: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (33) وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (34)﴾ [فصلت: 33 ـ 34].

وتأكيداً لهذا المنهج ينهى الله المؤمنين عن إتباع أساليب السفهاء ومجاراتهم في السبِّ والتسفيه لمعتقدات الآخر: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108][1].

---

(1) انظر: ـ البعلبكي، نفس المرجع. ـ منصور (أحمد صبحي)، حرية الرأي بين =

إذا سار الحوار جاداً وفق هذا المنهج من قبل جميع الأطراف فلا بد أن يصلوا جميعاً إلى ما التزموا به في بداية الحوار من الرجوع إلى الحق وتأييد الصواب.

فإذا رفض المحاور الحجج العقلية كأن لم يقتنع بها فإنه بذلك يمارس حقاً أصيلاً كَفِلَه له رب العزة وسيكون مسؤولاً عن ذلك أمام الله تعالى.

وفي هذه الحالة ينتهي الحوار بهدوء كما بدأ دون حاجة إلى التوتر والانفعال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ﴾ [هود:35] ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ [القصص:55].

بهذا الهدوء يتم الانفصال بين المتحاورين مع التأكيد على استقلالية كل ومسؤوليته عن نفسه ومصيره:

﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ (134) قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (135)﴾ [الأنعام:134 ـ 135]، وعلى لسان شعيب: ﴿وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾ [هود:93]، ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ (121) وَانتَظِرُوا إِنَّا مُنتَظِرُون (122)﴾ [هود: 121 ـ 122]، ﴿قُلْ إِنْ

= الإسلام والمسلمين: 50 ـ 51. من بحوث الملتقى الفكري الثالث للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ [سبأ: 50] ﴿قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (39) مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ (40)﴾ [الزمر: 39 ـ 40].

إنها مسؤولية فردية لا تداخل فيها:

﴿وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: 41]، ﴿قُلْ لا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلاَ نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ (25) قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ (26)﴾ [سبأ: 25 ـ 26].

وفي آخر الحوار يتم إشهادهم على المبدأ والتمسك به:

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64].

ولا حاجة في أن يُتَابَعَ الخصم على ما بدر منه من إساءات في الحوار، وليكن العفو والصبر أساساً وخلقاً في التعامل مع الجاهلين:

﴿خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنْ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199]، ﴿اصبر/ فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ﴾ [طه: 130، ص: 17، ق: 39]، ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنتَظِرُونَ﴾ [السجدة: 30]، ﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلاَّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [النجم: 29]، ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلاً﴾ [المزمل: 10].

هكذا يرشد المنهج القرآني في الحوار إلى إنهائه بمهمة وأداء رسالة يبقى أثرها في الضمير إن لم يظهر أثرها في الفكر، إنه

أسلوب لا يسيء إلى الخصم بل يؤكد حريته واستقلاليته، ويقوده إلى موقع المسؤولية ليتحرك الجميع في إطارها وينطلقوا منها ومعها في أكثر من مجال[1].

الحوار مع المشركين نموذجاً:

وصف القرآن حالة المشركين النفسية تجاه الرسول ﷺ حيث كان موقفهم انفعالياً فجعلوا يردون بالتهم والتعجب ليريحوا أنفسهم من عناء التفكير بالاتكاء على تقليد الآباء:

﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ (4) أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ (5) وَانطَلَقَ الْمَلأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ (6) مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلا اخْتِلَاقٌ (7)﴾ [ص: 4 ـ 7].

فقابلهم الرسول بكل هدوء وطلب منهم إبداء الدليل على ما هم عليه من شرك: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنْ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ اِئْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: 4]، ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: 148].

---

(1) انظر: ـ فضل الله، المرجع السابق: 206 ـ 209. ـ منصور (أحمد صبحي)، المرجع السابق: 52. ـ البعلبكي، المرجع السابق: 43.

ولما عجز المشركون عن إقامة الدليل إذ مستندهم التقليد وإتباع الظن أقام الدليل عليهم:

﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنْ الأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ (21) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (22) لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (23) أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِي وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ (24)﴾ [الأنبياء: 21 ـ 24]، ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: 42]، ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: 91]

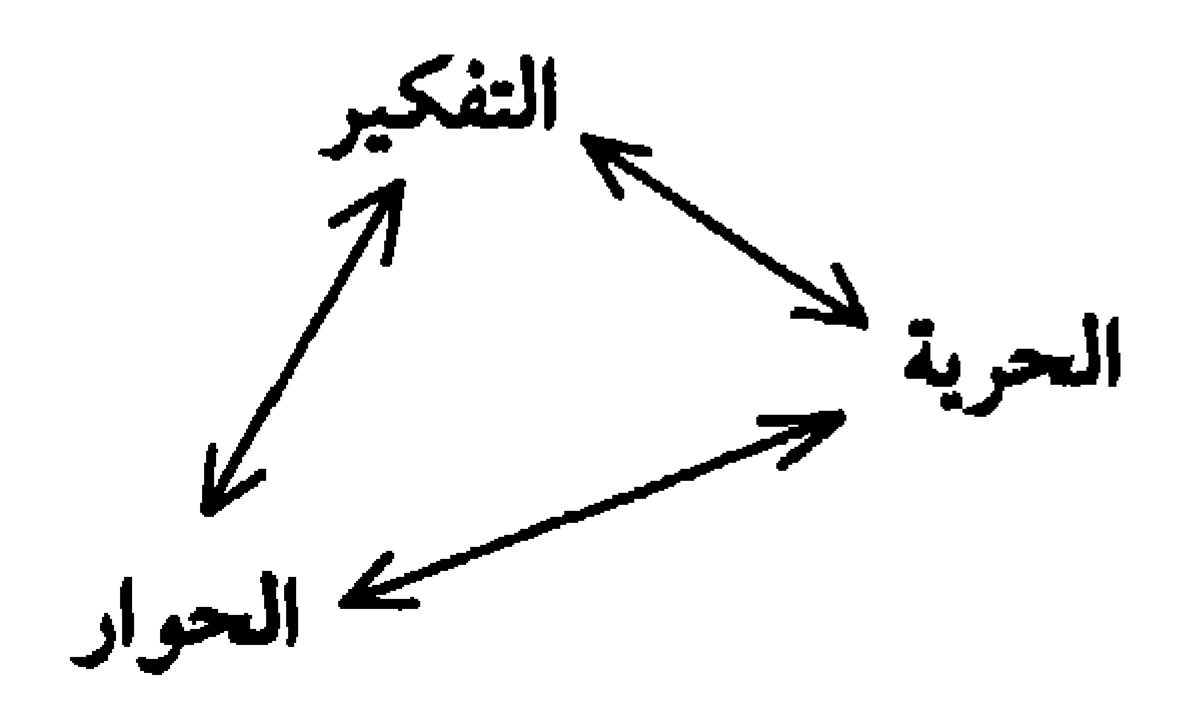
ولما لم يُجدِ الدليل العلمي العقلي على بطلان مُدَّعاهم، أتاهم بأدلة حسية مادية من الواقع تثبت بطلان ألوهية الأصنام: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ (191) وَلا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلا أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ (192) وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ (193) إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ (194) أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِي فَلا تُنظِرُونِي (195)﴾ [الأعراف: 191 ـ 195]، ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلا يَمْلِكُونَ لأنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلا نَفْعاً وَلا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلا حَيَاةً وَلا نُشُوراً﴾ [الفرقان: 3]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا

وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا لا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: 73].

كانت هذه بعض إحداثيات الحوار مع المشركين تجلت فيها معالم الاستقلالية التامة والحرية المطلقة التي أعطيت للمشركين حيث قُوبل توترهم وردهم العنيف بالدعوة إلى إبداء الدليل العلمي، وإذ عجزوا عنه أقيم عليهم الدليل العلمي والواقعي على بطلان دعواهم دون أن يتعدى ذلك إلى أي شائبة من شوائب الإكراه المادي أو النفسي[1].

وأخيراً. . .

. . . بعد هذه الجولة مع أدبيات الحوار في القرآن، والوقوف على جوانب عملية منه نخلص إلى تأكيد الحقيقة التي تضمنتها العملية الحوارية ألا وهي الحرية، وإذا علمنا أنَّ الحوار في ذاته عملية تفكير مشترك بصوت مسموع والتفكير لا يقوم إلا على أساس الحرية خلصنا إلى الجدلية التالية:



فالحرية ينبثق عنها التفكير، والتفكير يُثري الحرية ويُنَمِّيهَا ويُؤَكِّدُهَا، والحوار يستند إلى التفكير ويثريه ويتفاعل به ومعه حتى

(1) انظر: فضل الله، المرجع السابق: 69 وما بعدها.

يغدو أحد صوره، وهو بذلك يزيد الحرية ويكرسها من طرف آخر إذ لا يقوم ولا يوجد له أثر إلا بوجود الحرية فإذا وجد الحوار فيكون تطبيقاً عملياً للحرية ومصداقاً لها.

وبالتالي تكون دعوة القرآن إلى الحوار وضبط أصوله وقواعده أصلاً من أصول حرية الاعتقاد في الإسلام، ومن خلالها يظهر المسلم مكلفاً مختاراً في عقيدته وعمله، يتعامل مع خصومه بمنهج هادئ رصين بعيد عن كل أنواع التوتر والتشنج مع احترام الآخر والاعتراف بحريته، والتواصل معه عبر جسور الحوار.

الفصل الثاني

قضايا تثير التساؤل حول حرية الاعتقاد

المبحث الأول

الردة وحرية الاعتقاد

تعتبر قضية الردَّة من أهمِ المواضيع في بحثنا، لا سيما وأنَّه قد تمَّ تداولها في أدبيات الفكرَ المعاصر الإسلامي وغير الإسلامي، وتأتي أهميةُ دراستها من خلال القرآن الكريم بالذات لكون موضوعها قد تداخلت فيه عناصر كثيرة سياسية، واجتماعية، وتاريخية.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المكان بالذات بعد دراسة الآيات المؤصِّلة لحرية الاعتقاد والتي تبين انتفاء النسخ والتخصيص فيها، وتأكُّد العموم فيها لا سيما في قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ الذي ثبت العموم فيه بأسلوب نفي الجنس المطلق، ومن خلال النكرة في سياق النفي، مما يفيد الاستغراق؛ السؤال هو ألا تتعارض هذه الحقائق في الآية مع ما هو مذكورٌ في التاريخ والفقه الإسلامي من أنَّ المرتد يقتل؟ و ألا يعتبر قتل المرتد إكراهاً في الدين؟ وكيف عالج القرآن موضوع الردَّة؟

سنحاول الإجابة على هذه التساؤلات من خلال بحث النقاط التالية:

1. علاقة قضية الردَّة بالآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد.
2. الردَّة في القرآن الكريم.
3. مواقف الكتاب المعاصرين من قتل المرتد.
4. الخلاصة في مبحث الردَّة.

أولاً ـ علاقة الردَّة بالآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد

لم يتعرض معظم المفسرين لربط الردَّة بهذه الآيات إلا نادراً[1]، ولم يحصل هذا النادر إلا في آية ﴿لا إكراه في الدين﴾، فنجد إشارةً عند الإمام الطبري عند ترجيحه القولَ بتخصيص آية: ﴿لا إكراه في الدين﴾، حيث إنه يستدلُّ على التخصيص بإكراه المرتد عن دينه[2]، كما نجد إشارة محتملة عند ابن حيان في تفسيره: (البحر المحيط) حيث يقول: «وقيل: لا يكره على الإسلام من خرج إلى غيره»[3]، ودلالة هذا القول على موضوع الردَّة محتملة إذ لم يُبَيِّن من خرج إلى غير الإسلام هل خرج منه أم من دين آخر، ويقول ابن حزم: «لم يختلف أحدٌ من الأمّة كلُّها على أنَّ هذه الآية ليست على ظاهرها لأنَّ الأمّة مجمعةٌ على إكراه المرتد عن دينه»[4].

ونجد من المتأخرين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور يقول بعد فلسفته قتل المرتد: «وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي بقوله

---

(1) لذلك سوف لن نقتصر على آراء المفسرين، بل سنعرض لهم ولغيرهم ممن تكلم في الموضوع.
(2) الطبري، التفسير: 5/ 415، وقد نقلنا نصه عند الحديث عن تخصيص الآية ص: 39.
(3) ابن حيان، التفسير: 2/ 281.
(4) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد)، المحلى: 11/ 195.

تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾ على القول أنَّها غير منسوخة لأنَّ الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام، وأمَّا هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام»[1].

نُلاحظ على هذه الآراء أنها أخرجت قتل المرتد من عموم الآية، واعتبرت قتل المرتد إكراهاً مشروعاً، وهذا الرأي يصبُّ في منحى تخصيص النص الذي تحدثنا عنه، فالعموم مخصوص، والعلَّة غير ملحوظة.

ونجد اتجاهاً أخر عند بعض المتأخرين يستند إلى العموم والعلَّة في الآية ـ وقد سبق الحديث عنهما[2] ـ ويعتبر قتل المرتد داخلاً في النهي عن الإكراه، إذ لا فرق بين الإكراه في الابتداء والإكراه في الدوام، لأنَّ الإسلام الذي يحصل به يكون فاسداً في الحالتين[3].

ثانياً ـ الردَّة في القرآن الكريم

عرض الآيات:

نعرض فيما يلي الآيات التي ورد فيها لفظ الردَّة أو ما يدلُّ على معناها.

ـ جاء لفظ الردَّة في القرآن الكريم في الآيات التالية:

1. ﴿ودَّ كثيرٌ من أهل الكتاب لو يردُّونَكم من بعد إيمانكم كفاراً

---

(1) ابن عاشور، التفسير: 2/ 337.

(2) انظر الصفحات: 43 وما بعدها.

(3) انظر: ـ الصعيدي (عبد المتعال)، الحرية الدينية في الإسلام: 103 ـ 104 ط: 1 دار الفكر العربي ـ القاهرة. شلتوت (محمود)، الإسلام عقيدة وشريعة: 301 ط: 2 دار القلم. ـ صدقي (محمد توفيق)، الإسلام هو القرآن وحده، مجلة المنار: 523 مجلد: 9 جزء: 7 سنة: 1907.

حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تَبيَّن لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إنَّ الله على كل شيءٍ قدير﴾ [البقرة: 109].

2. ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى **يردُّوكم** عن دينكم إن استطاعوا ومن **يرتدد منكم عن دينه** فيمت وهو كافرٌ فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة: 217].

3. ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب **يردُّوكم بعد إيمانكم كافرين**﴾ [آل عمران: 100].

4. ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا **يردُّوكم** على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين﴾ [آل عمران: 149].

5. ﴿يا أيها الذين آمنوا من **يرتدَّ** منكم **عن دينه** فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلَّةٍ على المؤمنين أعزةٍ على الكافرين يجاهدون في سبيلِ ولا يخافون لومة لائمٍ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاءُ والله واسعٌ عليم﴾ [المائدة: 54].

6. ﴿إنَّ الذين **ارتدُّوا** على أدبارهم **من بعد ما تبيَّن لهم الهدى** الشيطان سَوَّلَ لهم وأملى لهم﴾ [محمد ﷺ: 25].

ـ وجاء التعبير القرآني عن الردَّة بأسلوب آخر كالكفر بعد الإيمان أو التحريض عليه في الآيات التالية:

7. ﴿وقالت طائفة من أهلِ الكتاب آمنوا بالذي أُنزِلَ على الذين آمنوا وَجهَ النهار **واكفروا** آخِرَه لعلهم يَرجِعُون * ولا تُؤمِنُوا إلا لِمَن تَبِعَ دِينَكُم قُل إنَّ الهدَى هدى الله أَن يُؤتَى أَحَدٌ مِثلَ ما

أُوتِيتُم أو يُحَاجُوكُم عِندَ ربِكُم قُل إنَّ الفَضل بِيَدِ الله يُؤتِيه مَن يَشَاءُ والله وَاسعٌ عَلِيم﴾ [آل عمران: 72 ـ 73].

8. ﴿كيف يهدي الله قَوماً كَفروا بعد إيمانِهِم وشَهِدُوا أنَّ الرَسُولَ حقٌّ وجَاءَهُمُ البيناتُ والله لا يَهدِي القَومَ الظَالِمِين * أولئك جَزَاؤهُم أنَّ عَليهِم لَعنَةَ الله والملائكةِ والناسِ أجمعين * خالدين فيها لا يُخَفَفُ عَنهُم العذابُ ولا هُم يُنظَرون * إلا الذينَ تَابُوا من بَعدِ ذَلكَ وأصلحوا فإنَّ الله غفورٌ رحيم * إنَّ الذين كفروا بعد إيمانهم ثمَّ ازدادوا كفراً لن تقبلَ تَوبَتُهُم وأولئك همُ الضَّالون﴾ [آل عمران: 86 ـ 90].

9. ﴿فما لَكُم في المنافقين فِئَتَين والله أَركَسَهُم بمَا كَسبوا أتريدون أن تهدوا الله من أضلَّ ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا * ودُّوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله . .﴾ [النساء: 88 ـ 89].

10. ﴿إنَّ الذين آمنوا ثمَّ كفروا ثمَّ آمنوا ثمَّ كفروا ثمَّ ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفرَ لهم ولا ليهديهم سبيلاً﴾ [النساء: 137].

11. ﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [المائدة: 5].

12. ﴿ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾ [الأنعام: 88].

13. ﴿يا أيها النبيُّ جاهِد الكفَّارَ والمنافقين واغلُظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير * يحلفون بالله مَا قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهمُّوا بما لم ينالوا وما نَقَمُوا إلا أن أغنَاهُمُ الله ورَسُولُه من فضله فإن يتوبوا يكُ خيراً لهم وإن

يتَوَلَّوا يعذِّبهم الله عذاباً أليماً في الدُّنيَا والآخرة وما لهم في الأرض من وليٍ ولا نَصير﴾ [التوبة: 73 ـ 74].

14. ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: 106].

15. ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ [الزمر: 65].

تحليل الآيات:

من خلال التأمل في مجموع الآيات التي ذكرناها نستطيع تسجيل الإفادات التالية:

1. ردّة المؤمنين عن دينهم هدف أساسي للكفار وأهل الكتاب [آل عمران: 100 ـ 149]، وتعدّى ذلك حالة الأُمنية المبنية على الحسد [البقرة: 109] إلى الإصرار على القتال من أجل ردِّ المؤمنين عن دينهم [البقرة: 217] واتخذوا مع ذلك أسلوب التشكيك من خلال الإيمان وجه النهار والكفر آخره [آل عمران: 72 ـ 73]، بل إنَّ فريقاً مارس ذلك فآمن ثمَّ كفر ثمَّ آمن ثمَّ كفر ثمَّ ازداد كفراً [النساء: 137].

2. ردُّ المؤمنين عن دينهم هو هدف للمنافقين أيضاً، الذين وصفهم القرآن بأنهم قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم، بمعنى أنهم أعلنوا الكفر بعد أن كانوا أعلنوا الإسلام وهو غير الإيمان، وجعلهم ومن يكفر بعد الإيمان سواء [النساء: 88 ـ 89، التوبة: 73 ـ 74].

3. إنَّ الذين يكفرون بعد إيمانهم هم صنف من الناس معلومٌ في المجتمع وقد تحدَّث القرآن عنهم وعن مصيرهم، واستثنى الذين يتوبون، وبيَّن أنَّ منهم طائفة يستمرون على الكفر ويزدادون كفراً [آل عمران: 86 ـ 90، النساء: 137].

4. تمثل موقف القرآن من الردَّة والكفر بعد الإيمان بما يلي:

● أمر المؤمنين بالعفو والصفح عقب بيان رغبة أهل الكتاب ردَّ المؤمنين عن دينهم [البقرة: 109]، وإرشاد الرسول إلى عدم المبالاة بمحاولة طائفة من أهل الكتاب تشكيك المؤمنين عن طريق الردَّة، وذلك بأمر الرسول ببيان أنَّ الهدى هدى الله وأنَّ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء [آل عمران: 72 ـ 73].

● إرشاد المؤمنين إلى البعد عن طاعة وموالاة الكافرين والمنافقين الرَّاغبين بردَّتهم عن دينهم [آل عمران: 100 ـ 149، النساء: 88 ـ 89] وتهديد المؤمنين باستبدالهم بخير منهم في حال ردَّتهم عن دينهم [المائدة: 54].

● بيان جزاء المرتدين عن الدِّين والكافرين بعد الإيمان، والمتمثل بحبط العمل في الدنيا والآخرة، والخلود في النار، واللَّعنة والخلود فيها، وعدم تخفيف العذاب عنهم، واستبعاد الهداية عنهم باعتبارهم من الظالمين، وعدم المغفرة وقبول التوبة ممن تكررت منه وازداد في الكفر [البقرة: 217، آل عمران: 86 ـ 90، النساء: 137، المائدة: 5، الأنعام: 88، الزمر: 65].

● الترغيب بالتوبة من الردَّة [آل عمران: 86 ـ 90، التوبة: 73 ـ 74].

● رفع الغضب والعذاب عمن يكفر بعد إيمانه مكرهاً مادام قلبه مطمئناً بالإيمان [النحل: 106].

نلاحظ من خلال الأُسس التي استخلصنها من الآيات أنها لم تَنُصَّ على عقوبة دنيوية مادية جزاءً للردَّة والكفر بعد الإيمان؛ وهذا ينسجم مع ما قدَّمناه من عموم قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾، وعموم الآيات الأخرى، ويتأكَّد هذا المعنى بما أشارت إليه الآيات من وجود أناسٍ يكفرون بعد الإيمان وتطلب منهم التوبة إلا أنهم لا يتوبون بل يستمرون في الكفر ويزدادون فيه، وربما تابوا ثم عادوا إلى الكفر واستمروا فيه وازدادوا كفراً، تزداد هذه الحقيقة تأكيداً بعدم اكتراث القرآن باتِّخاذ هذه العملية وسيلةً لتشكيك المؤمنين؛ إذ بيَّن طبيعة الإيمان والهدى والحق.

الاستدلالُ على قتلِ المرتد من القرآن:

انفرد الشيخ محمد الطَّاهر ابن عاشور بالاستدلال على عقوبة القتل للمرتد من القرآن الكريم فقال: «وقد أشار العطف في قوله: ﴿فيمُت﴾ [البقرة: 217] بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أنَّ الموت يعقِبُ الارتداد، وقد عَلِمَ كلُّ أحدٍ أنَّ معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذٍ أنَّ المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية فتكون الآية بها دليلاً على وجوب قتل المرتد»[1].

ونجد عند التأمل في هذا الاستدلال أنَّه غير دقيق؛ إذ حَمَلَ الآية على المجاز من غير ضرورة، حيث إنه رأى أنَّ التعقيب بالفاء لا يمكن أن يكون حقيقة بدليل الواقع فحمله على المجاز على أنَّه إشارة إلى التعقيب بتنفيذ حكم شرعي هو القتل؛ وهذا مسلك غير صحيح لما نُبيِّنه فيما يلي:

---

(1) ابن عاشور، التفسير: 2/ 335.

ـ ليس هناك اتفاق بين اللغويين والأصوليين على أنَّ الفاء العاطفة تفيد معنى التعقيب مع الترتيب دائماً، وإنَّما يذهب كثير من اللغويين والأصوليين إلى أنَّها تأتي بمعنى (ثمَّ) للترتيب والتراخي نحو قوله تعالى: ﴿والذي أخرج المرعى فجعله غثاءً أحوى﴾ [الأعلى: 4 ـ 5].

ـ وعلى مذهب القائلين بأنَّ الفاء تفيد التعقيب دائماً بدون تراخٍ فإنَّهم يرون أنَّ التعقيب يكون بحسب المعقَّبِ به، أي أنَّ الفاصلَ الزمني الذي لا بدَّ منه بين المتعاطفين بحكم العرف أو السنَّة الإلهية لا يُعَدُّ تراخياً يخدش من معنى التعقيب ولهذا يرى هؤلاء في مثل قوله تعالى: ﴿ألم تر أنَّ الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرةً إنَّ الله لطيفٌ خبير﴾ [الحج: 63] أنَّ التعقيب بالاخضرار حاصل لكن ضمن السنة في نمو الزرع بين نزول المطر واخضراره[1].

وبناء على ما ذكرنا فلسنا بحاجة إلى اللجوء إلى المجاز كما فعل الشيخ ابن عاشور؛ إذ الحقيقة ممكنة على اختلاف الأقوال في الفاء، إمَّا بحملها على إفادة الترتيب فقط، أو اعتبارها بمعنى (ثمَّ) في إفادة الترتيب والتراخي، أو باعتبار أنَّ التعقيب فيها بحسب سنَّة الموت المعتاد بعد الهرم وانتهاء الأجل دون أيِّ خروج على اللغة أو قواعد الأصول، بل إنَّ هذا المنهج هو الأصل الذي ينبغي اعتماده لأنه اعتمادٌ على الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا إذا استحالت.

---

(1) انظر: ـ السيوطي (جلال الدين)، الإتقان في علوم القرآن: 1/ 526 ط: 3 دار ابن كثير ـ دمشق 1996.
ـ البوطي (محمد سعيد رمضان)، مباحث الكتاب والسنة: 180 ط. جامعة دمشق ـ كلية الشريعة 1995.

ـ وعلى افتراض أنَّ الفاء تفيد التعقيب بدون تراخٍ فإنَّ المعنى المجازي سيعود على التركيب اللغوي بالنقض، حيث يصبح التركيب بعد استبدال الحقيقة بالمجاز كما يلي: من يرتدَّ منكم عن دينه فأميتوه وهو كافر. إذ يُحَوِّلُ المجازُ العطفَ إلى جوابٍ للشرط ويصبح جواب الشرط في ﴿فأولئك حبطت أعمالهم﴾ استئنافاً وهو ما يناقض تركيب الجملة الأصلية التي تقضي القواعد باتفاق أنَّ الفاء هنا في ﴿فيمت﴾ للعطف وجوباً لأنَّ الفعل مضارع مجزوم[1]، هذا كافٍ في نفد استدلال الشيخ ابن عاشور على قتل المرتد من القرآن الكريم.

مفهوم الردَّة في القرآن عند الشيخ عبد العزيز جاويش:

يتبنَّى الشيخ عبد العزيز جاويش مفهوماً خاصاً للردَّة في القرآن والتي يرى أنَّها لم تُذكر في القرآن غير مرتين:

ـ في قوله تعالى: ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردُّوكم عن دينكم إنِ استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة: 217].

فيرى أنَّ السياق، وروح الكلمة، يشيران إلى أنَّ الارتداد المذكور في الآية هو الارتداد عن منازلة الأعداء الذين كانوا يقاتلون المؤمنين ليردُّوهم عن دينهم كفاراً بعد إذ آمنوا، يؤكِّد هذا المعنى من خلال السياق الذي يتحدَّث عن القتال في الآيات السابقة،

---

(1) انظر: ـ عضيمة (عبد الخالق)، دراسات لأسلوب القرآن: 260 جزء: 3 قسم: 1 صفحة: 178 ط. جامعة الأمام محمد بن سعود ـ الرياض.

ويخلُص إلى أنَّ الردَّة ليست الفسوق عن العقائد الإسلامية لشبهة قامت بأنفس المرتدين، ولكنَّها ردَّتهم عن نصرة الإسلام، وتخلفهم عن تأييده وحمايته بينما أعداؤه يكيدون له ويحاربون رسوله والقوّامين عليه.

ـ الموضع الثاني الذي ذكرت فيه الردَّة قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتدَّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلةٍ على المؤمنين أعزةٍ على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾ [المائدة: 54].

ويرى أنَّ التدبُّر في سياق الآيات السابقة لهذه الآية يؤكِّدُ أنَّها لا تكاد تخرج عن معنى آية البقرة[1].

نلاحظ أنَّ الشيخ جاويش انطلق في تحديد معنى الردَّة من بعض الآيات ولم يستقصها، وفسَّر الردَّة بعيداً عن الإضافة التي ارتبطت باللفظ، فعنوان الردَّة مرتبط بالدين مما يعني الرجوع عنه، بينما خصَّه هو بالرجوع عن نصرة الدين بما لا يستلزم معنى الكفر.. كما ناقض نفسه في هذه النقطة عند حديثه عن المرتدين غير المحاربين[2]، حيث إنَّه فرَّق بين مرتدٍ محارب وآخر غير محارب، بينما اعتبر الردَّة فيما سبق محاربة بحد ذاتها.

من ناحية أخرى فإنَّ ما رتَّبه القرآن على الردَّة من جزاءٍ لا ينطبق

---

(1) انظر: جاويش (عبد العزيز): ـ الإسلام دين الفطرة والحرية: 181 وما بعدها ط. ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر. ـ أثر القرآن في تحرير الفكر البشري: 32 وما بعدها ط. النهضة ـ مصر.

(2) انظر: جاويش، الإسلام دين الفطرة والحرية: 187.

إلا على الكفر، فالتخاذل عن الجهاد لا يستلزم حبط الأعمال والخلود في النار.

وأيضاً تحدَّث القرآن عن الردَّة في غير حالة الحرب، فَبَيَّنَ أنَّ الكفار كانوا يودُّون ردَّ المسلمين عن دينهم حسداً، مما يعني أنَّ الردَّة هدَف ذو بعدٍ معنوي غير مرتبط بحركة قتال.

وبهذا يتضح عدم دقَّة هذا المفهوم الذي قدَّمه الشيخ عبد العزيز جاويش عن الردَّة في القرآن.

رأي الدكتور محمد عمارة في مفهوم الردَّة في القرآن:

يرى الدكتور محمد عمارة أنَّ الآيات القرآنية تتحدث عن ردَّة النفاق والمنافقين وأنها ردَّة ذاتية وسرية غير معلنة، ولهذا السبب لم يتضمن النص القرآني عقوبة دنيوية للردة إذ للمنافقين أحكام خاصة[1].

وهو رأي يجانب الصواب ـ فيما نرى ـ إذ كيف تكون الردَّة سرية وتُتَّخذ محاولة لتشكيك المؤمنين؛ هذا وإن كان يقصد بالمرتدين أنهم كانوا مؤمنين ثم تحولوا إلى النفاق فهذا ما لم يحصل، ولو كان الأمر كذلك لسمَّاهم منافقين وإلا تداخلت المصطلحات، وإن كان يقصد أنهم كانوا منافقين وتحولوا إلى مرتدين فإنَّه لا يستقيم أيضاً، إذ إنَّ القرآن وصف المرتدين بأنهم كفروا من بعد ما تبين لهم الهدى ومن بعد ما جاءتهم البينات، وأنهم كفروا بعد إيمان، وهذا الوصف لا ينطبق على المنافقين الذين لم

(1) انظر: عمارة (محمد)، حرية الضمير. .واختيار الروح ـ مجلة العربي: 127 ـ 128 ـ الكويت العدد: 470 كانون الثاني 1998.

يثبت لهم الإيمان أصلاً فعن أي شيء يرتدون، أما الذي تحدَّث عنه القرآن من قول المنافقين كلمة الكفر بعد إسلامهم [التوبة: 74]، فإنما يعني إعلان الكفر بعد إعلان الإسلام، فهي ليست ردَّة وتحولاً من الإيمان إلى الكفر كتلك التي تحدثت عنها الآيات، كما أنَّه خلط بين الردَّة عن الدين التي هي الأصل في المصطلح، وبين ما سماه الردَّة عن كامل الولاء والموالاة للجماعة، والردَّة بهذا المعنى هي عين الحرابة التي علَّل بها قتل المرتد، بينما ذكر أنَّ القرآن لم ينص على عقوبة للردة لأنها سرية ولا تعدو مزاولة الشكّ، وإنَّ فضح القرآن لردَّة المنافقين عن الولاء ـ التي تحدث عنها ـ كافٍ لإلحاق العقوبة بهم كما هو الحال في قضية الإفك[1] وغيرها من القضايا التي يكشف حقائقها الوحي، فردَّة المنافقين لم تعد سريةً بهذا الملحظ، فضلاً عن مضمون الحرابة في بعض جوانب التفسير الذي قدَّمه الدكتور عمارة للردَّة في الآيات التي لم يستقصها.

ثالثاً ـ مواقف الكتاب المعاصرين من قتل المرتد

كما أشرنا سابقاً فإنَّ الردَّة أخذت حيزاً هاماً من دراسات الفكر المعاصر ولا تزال مطروحةً على بساط البحث، وفيما يلي نعرض اتجاهات الكتَّاب والمفكرين في تناولهم لموضوع قتل المرتد، والتي يجمعها الانطلاق في معالجة الموضوع على أنَّ هناك استفهاماً يطرح نفسه في تحديد العلاقة بين قتل المرتد وحرية الاعتقاد، فتَوَزَّعت الإجابات بين المفارقة والتوفيق على ما سنبيِّنه في التصنيف التالي:

---

(1) المقصود قصة اتهام السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ بالفاحشة، ونزول براءتها في القرآن (انظر أوائل سورة النور).

1 ـ **منهج تبريري توفيقي**: انطلق من الحكم الفقهي بقتل المرتد على أنَّه قضية محسومة، وجعل يفلسف هذا الحكم تارةً على حساب تخصيص النصوص القرآنية المانعة من الإكراه في الدين، وأخرى على حساب توسيع مفهوم الردَّة إلى ما هو أعم من الكفر وتغيير الرأي، وتمَّ بناء على ذلك تقرير بعض التعليلات لقتل المرتد وتوصيف الردَّة.

فالردَّة استخفاف بالدين، وتمهيد الطريق للانسلال من الجامعة الإسلامية وتمردٌ على العبادات والتقاليد، والشرائع والقوانين، بل على أساس بناء الدولة نفسها، فالارتداد يرادف جريمة الخيانة العظمى، وبالتالي فمقاومته تعتبر واجباً مقدَّساً، فهي تغيير للولاء وتبديل للهوية وتحويل للانتماء، وخروجٌ على الجامعة الإسلامية بكل مقوماتها الدينية والوطنية والسياسية صرَّح بذلك المرتد أم لم يصرح فقتل المرتد إنَّما هو قضاءٌ على عنصر الحرابة المتمثلة بالإعلان عن الكفر والشَّك في الإسلام[1]، والتسامح مع المرتد يعني السماح بانهيار الكيان الأساسي للدولة وغدت جريمة الردَّة بذلك من النِّظام العام في مفهوم التشريعات الوضعية، وهذا مما لا يمكن أن

---

(1) انظر تفصيل ما أجملناه في: ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 2/ 336، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: 171 وما بعدها. ـ الغزالي (محمد)، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة: 102 ط: 1 المكتب التجاري ـ مصر 1963. ـ القرضاوي (يوسف)، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء الكتاب والسنة: 56 ط: 1 مكتبة وهبة ـ القاهرة 1996. ـ البوطي (محمد سعيد رمضان)، الجهاد في الإسلام: 213 ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1993. ـ بري (محمد زكريا)، الإسلام وحقوق الإنسان ـ مجلة عالم الفكر: 111 ـ 112. ـ عمارة (محمد)، حرية الضمير.. والاختيار ـ مجلة العربي: 129. الديرشوي (عبد الله)، الرأي ومدى المسؤولية عنه في التشريع الإسلامي: 64 وما بعدها.

تتسامح فيه شريعة أو قانون[1].

ويمكننا أن نسجّل الملاحظات التالية على هذا المنهج:

1 . انطلقت هذه الآراء في تبرير عقوبة الردَّة من إسقاطات استنباطية اعتمدت على مقاربات بعيدة عن الإطار والظرف الذي تحدث عنه الفقهاء، حيث إنَّه لا يوجد صدىً لما ذكروه في كتب الفقه التي تقرر المسألة[2].

---

(1) انظر: * ـ العمر (تيسير)، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام: 349 وما بعدها. ـ عثمان (محمد فتحي)، من أصول الفكر السياسي الإسلامي: 240 ط: 1 مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1979. ـ الكيلاني (عدي زيد)، مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي: 184 ط: 1 دار البشير ـ عمان 1979.

(2) حاول الدكتور البوطي عزو علة الحرابة في الردة إلى الحنفية نظراً لمنعهم قتل المرتدة، وهي محاولة غير دقيقة لأن الحنفية وضعوا عقوبة بديلة للمرتدة، كما أنهم حكموا بقتل المرتد الذي لا تتأتى منه الحرابة كالشيخ الفاني (انظر: الجهاد في الإسلام: 213 ـ 214) ومن ناحية أخرى فقد ناقض الدكتور البوطي نفسه في هذه النقطة حين اعتبر أنَّ مجرد الإعلان عن الردة يعتبر حرابة، فكيف يكون إعلان المرتدة عن الردة حرابة ومن ثمَّ لا تقتل لأنَّ الحرابة لا تتأتى من المرأة، إلا إن كان رأيه تلفيقاً بين رأي الحنفية في الحرابة ورأي الجمهور في قتل المرتدة (انظر الجهاد: 213، وحرية الإنسان في ظل عبوديته لله عز وجلّ: 85 وما بعدها)، والغريب أن الدكتور البوطي قد ضمن حديثه عن تجريم المرتد بجميع صوره باعتبار الردة حرابة بذاتها كلاماً يشعر بأنه يرى عقوبة الردة هي التعزير وهذه عبارته حرفياً: «ونظراً إلى أن مقاومة الحرابة أياً كان مصدرها، تحتاج إلى سياسة لا ينهض بمسؤولياتها ولا يقدرها حق قدرها إلا الحاكم أو إمام المسلمين، فقد كان النظر في أمر المرتد وسبيل القضاء على خطره عائداً إلى ما يراه إمام المسلمين بثاقب بصيرته وإخلاصه لمصالح الأمة، من حبس له أو تضييق عليه أو محاورة له في أمر الشبهات التي اعتمد عليها في ارتداده، أو قتل له إن رأى ذلك» (الجهاد: 214)، ثم عزا بعد هذه العبارة إلى كتاب الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي، وقد عدت إلى الكتاب فلم أجد فيه شيئاً فيما يخص الردة.

2. تكاد معظم المحاولات التوفيقية التي ذكرناها تُجمِعُ على إسقاط العقوبة على أمر آخر غير الكفر تعددت تسمياته (الخيانة العظمى ـ الخروج عن الجامعة ـ الاستهزاء بالدين ـ الحرابة. . .) إلا أنَّ الذي يدعو إلى التساؤل هو أنَّ أياً من هذه العناصر لم يُذكر في تعريف الردّة الذي كاد يجمع الفقهاء على أنّه (الكفر بعد الإسلام) فهو مجرد تغيير الفكرة تجاه الدين، فمتى ثبت ذلك على الفرد حُكِمَ بردَّته وثبتت عليه إجراءات العقوبة.

وما دامت العقوبة عند بعض هؤلاء ليست على الكفر إذ لا إكراه في الدين وإنما هي عقوبة على الحرابة أو ما ذكروه. . وكلُّ ذلك يتحقق عندهم بمجرد الإعلان عن الكفر، فالسؤال الذي يطرح نفسه ما الطريق للفرد إذا لم يعد يقتنع بأنَّ الإسلام حق، ولم يستطع أحدٌ إزالة شكوكه، وقرر تغيير دينه من غير ضوضاء ـ تحت مظلة لا إكراه في الدين ـ مع احترامه لأنظمة المجتمع الإسلامي الذي يضم بين أفراده غير المسلمين؟

لعلّنا نجد الإجابة عند أصحاب هذا الاتجاه، أنّه لا توجد حالة يتم فيها الإعلان عن الكفر بعد الإسلام لمجرد تغيير الفكرة، أو أنَّه بوسعه أن يمارس معتقده الجديد بينه وبين نفسه دون أيِّ إعلان، وبالتالي يكون متمتعاً بحصن ﴿لا إكراه في الدين﴾ إذ لا تتأتى منه الحرابة[1].

ونستطيع أن نُعَبِّرَ عن هذه الإجابة بأنّه بوسع هذا الشخص أن يتحول من مسلمٍ إلى منافق ولكن ليس بوسعه أن يتحول إلى كافر أو ذمّي!

---

(1) انظر: البوطي، الجهاد في الإسلام: 212.

والسؤال الذي يبقى مطروحاً هنا ماذا أضافته آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ لهذا الشخص إذا لم يكن من حقه الإعلان؟ فهو يتمتَّع بالحرية الداخلية قبل هذا النص وبعده؟

3. أهمُّ نقطة توفيقية يَعتمد عليها هذا الاتجاه هي اعتبار الردَّة خروجاً على النظام العام والقانون، وأنَّها جريمة في كل القوانين يعاقب عليها في جميع الأنظمة.

ولدى التأمل نجد أنَّ هناك خلطاً بين أمرين مختلفين هما الخروج من الإسلام والخروج على الإسلام[1] رغم الفارق الكبير بينهما، إذ الخروج على الإسلام خروج على الدستور يتمثل في حركة ملموسة تُدرك آثارها، أما الخروج من الإسلام فلا يتعدى تغيير المعتقد مما لا يؤثِّر على غير صاحبه ما دام لم يقترن بأي عنصر من عناصر الفوضى أو الحرابة أو الفتنة، ولا يمكن اعتبار مجرد تغيير الفكرة تجاه الدين أو الدستور خروجاً عليه لملحظين:

ـ الملحظ الأول أنَّ مجرد الإعلان عن الأفكار لا يوصف بالجرمية حتى لو خالفت الدستور ما دام صاحبها ملتزماً بالقوانين والأنظمة في المجتمع والتي تضمن حرية الاعتقاد[2].

ـ الملحظ الثاني أنَّ الدستور في المجتمع الإسلامي ينطوي على التَّنوع ويضمن لأفراده التعددية الدينية والفكرية، فأهل الكتاب ومن في حكمهم من الذميين هم صنف من أفراد المجتمع الإسلامي لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين ويلتزمون جميعاً

(1) انظر: متولي (عبد الحميد)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام: 305 ط: 4 منشأة المعارف ـ الاسكندرية 1978.

(2) انظر تعريفنا لحرية الاعتقاد صفحة: 28.

بقانون واحد ونظام واحد يضمن لكلٍ حقوقه، وللمجتمع وحدته وتكامله[1]، لذلك فإنَّ مجرد تغيير المعتقد لا يُعَدُّ مخالفاً للدستور، لا سيما وأنَّه ينصُّ على أنَّه ﴿لا إكراه في الدين﴾.

4. يعتقد الكثيرون أن ردة المسلم تثير الشكوك في صفوف المسلمين، وتدفع ضعاف الإيمان إلى اتباع الهوى وربما الردة، لكن منهج الإسلام في بناء العقيدة لا يدعو إلى هذا القلق بل لم يبال القرآن بمحاولة أهل الكتاب تشكيك المسلمين بدينهم عن طريق الردة ﴿وقالت طائفة من أهلِ الكتاب آمنوا بالذي أُنزِلَ على الذين آمنوا وَجهَ النهار واكفروا آخِرَه لعلهم يَرجِعُون * ولا تُؤمِنُوا إلا لِمَن تَبِعَ دِينَكُم قُل إنَّ الهدَى هدى الله أن يُؤتَى أَحَدٌ مِثلَ ما أُوتِيتُم أو يُحَاجُوكُم عِندَ ربِكُم قُل إنَّ الفَضل بِيَدِ الله يُؤتِيه مَن يَشَاءُ والله وَاسعٌ عَلِيم﴾ [آل عمران: 72 ـ 73]، فالإيمان لا يقبل إلا إن كان مبنياً على تفكير مستقل من كل فرد ولا يصح فيه التقليد واتباع الآباء، بل كان التقليد هو أشد ما عابه الإسلام على المشركين، فإذا كانت العقيدة مبنية على قواعد صحيحة فلا خوف على صاحبها من ردة فرد في المجتمع، فإن تزعزع شيء من إيمانه فذلك فرصة له ليصحح اعتقاده وفق منهج علمي، أما بالنسبة للمقلدين فإن إيمانهم عادة يكون كإيمان العجائز وهو أصلب من أن تزعزعه ردة شخص من المسلمين، وإنَّا لنرى في المجتمع الإسلامي نموذجاً مصغراً لذلك، فما أن يطرح عالم من العلماء رأياً غير مألوف على العامة حتى

---

(1) يقول الدكتور جورج قرم: (إنَّ مذهب القرآن على قدر كاف من الوضوح مضموناً وصياغة ويفسح مجالاً واسعاً للتوازن بين حسِّ الوحدة وبين الاعتراف بالتعددية التي شاءها الله نفسه منذ بدء الخلق)؛ (انظر له، تعدد الأديان وأنظمة الحكم: 211).

نجدهم ينبذونه ويتهمونه وهو ما يزال مسلماً مشهوداً له بالعلم، فكيف لو ارتد؟ لن تزيد ردته الناس إلا كرهاً له ونبذاً فضلاً عن أن يشكك في إيمانهم.

2 ـ **منهج توفيقي تأويلي**: ينطلق هذا الاتجاه من نصوص القرآن على أنَّها القاعدة الأساسية في الحكم، فيعتبر نصوص منع الإكراه في الدين كلِّيةً محكمة، ويفهم من خلالها ما يرد من نصوص السنَّة التي تقرر عقوبةً للردَّة وقد تمّ التأويل لهذه النصوص من خلال افتراض أبعادٍ موضوعية لورودها كحالة الحرابة، أو ظروف سياسية تلبَّست بها؛ أو من خلال الجمع بين النصوص المطلقة والنصوص التي تشير إلى بعض القيود، وذلك بحمل المطلق على المقيَّد، وفي كل الحالات اختلف تقرير نوع العقوبة بين القتل والتعزير، كما اختلفت آليات أصحاب هذا الاتجاه في تأصيل أفكارهم ودرجة العمق فيها[1].

وأهم نقد يمكن أن يوجَّه إلى أصحاب هذا الاتجاه عدم الدقَّة في تحديد مدلول مصطلح الردَّة، فنجدهم يستعملونه بمعنى الكفر بعد الإيمان عندما ينفون وجود عقوبة للردَّة في القرآن، ويضيفون إليه معنى الحرابة عندما يتعاملون مع نصوص السنة.

وهناك فريق آخر اعتمد على تأويل المفاهيم بدل تأويل

---

(1) انظر آراء هذا الاتجاه: ـ صدقي (محمد توفيق)، الإسلام هو القرآن وحده، مجلة المنار: 523 م: 9 ـ ج: 7. ـ الصعيدي (عبد المتعال)، الحرية الدينية في الإسلام: 103 وما بعدها، وحرية الفكر في الإسلام: 73. ـ شلتوت (محمود) الإسلام عقيدة وشريعة: 301. ـ العيلي (عبد الحكيم حسن)، الحريات العامة: 427 وما بعدها. ـ العوّا (محمد سليم)، في أصول النظام الجنائي الإسلامي: 161 وما بعدها، ط: 2. دار المعارف ـ القاهرة 1983.

النصوص فاعتمد على مفهوم خاص للدين وبناء عليه أصبح للردّة مفهوم جديد، يتمثل بالإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، ونجد أصلاً لهذا المفهوم في تفسير المنار حيث عرّف الردّة بأنها الرجوع عن أصول الدين الأساسية والتي حددها بالإيمان بالله والإيمان بالغيب واليوم الآخر، والالتزام بالعمل الصالح[1]. وبالتالي فالارتداد كمفهوم لا يرتبط بقضية الإيمان بالله أو الإيمان باليوم الآخر، إنما للمفهوم مصداقٌ آخر يرتبط بقضية ـ العمل الصالح ـ الذي هو عبارة عن مفهوم كلي عام، ولعلَّ أقرب المصاديق إلى الذهن هو ما نعبِّر عنه بالأعمال المناقضة للكليات كالعبث بأمن العباد والبلاد والظلم والجريمة والقتل والبغي والفتنة، وكذا مناقضة القيم والمثل الأخلاقية والإنسانية العامة[2].

يلاحظ على هذا الرأي انطلاق صاحبه من مفهوم خاص للدين يتمثل بالإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح إلا أنَّه خصَّ الردَّة بالرجوع عن العمل الصالح فغدت عنواناً جديداً لجرائم أخرى كالبغي والفساد. وهو بهذا الاتجاه قد خلَط بين المصطلحات وابتعد عن البعد الخاص لمفهوم الردَّة المضافة إلى عموم الدين حيث إنَّه خصَّها بجانب من جوانبه من غير ضرورة.

3 ـ **منهج تحليلي واقعي**: انطلق أصحاب هذا المنهج في دراسة الردَّة من خلال تحليل الواقع، وإدراك الأسباب التي أدَّت إلى وجود ظاهرة الردَّة في المجتمع ويتوزع أصحاب هذا المنهج على اتجاهين مختلفين:

---

(1) رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار: 3/ 318 ط: 2 دار المعرفة ـ بيروت.

(2) الركابي (الشيخ)، خطاب المشروع الوحدوي بين الفكر والممارسة: 93 ـ 98 ط: 2 دار علاء الدين ـ دمشق 1997.

الأول: يعزو المسألة إلى بعدٍ سياسي يتمثل بالسلطة التي غيَّبت الحكم الإسلامي ومكَّنت من انسلاخ المجتمع من الإسلام ووقوعه في الجاهلية[1].

الثاني: يعزو المسألة إلى بعدٍ معرفي، حيث يرى أنَّ التحولات التي شهدتها الإنسانية اليوم بلغت حداً لا يسمح بقبول الطرح القديم لمسألة الاعتقاد، مما يدعو إلى تحليل أسباب التفصّي من الإسلام والردَّة عن الدين، والعمل على تأسيسٍ جديد للإيمان، يقوم على الإرادة الشخصية في ظل الاختلاف والتعددية التي أرادها الله.

وهي نظرة ديناميكية داخلية ـ خارجية، داخلية إذ هي تفهم الأسباب التي دعت فقهاء الماضي لإصدار فتاويهم في خصوص المرتد لكنها لا تبررها ولا تعتمدها في مواجهة مشكلة الإيمان في عالمنا المعاصر، بل تقترح عوضاً عنها تمشياً جديداً قائماً على مبدأ حرية الاعتقاد القادر وحده على مواجهة فعّالة لظاهرة الردَّة؛ وخارجية لأنها تدرك التحولات العميقة التي تجتاح العالم الإسلامي والفكر الإنساني وتعتبر أنَّه لابد من تأسيس إيمان جديد لهذا العالم الجديد لا يتعامل مع الردَّة من جانب الاعتبارات القانونية بل يراها مسألة وعي وفهم[2].

---

(1) أقطاب هذا الاتجاه هم: سيد قطب في كتابه (معالم في الطريق)، وأبو الأعلى المودودي في كتابه (الإسلام والجاهلية)؛ انظر: النيفر (احميدة)، من الردَّة إلى الإيمان إلى وعي التناقض ـ مجلة دراسات إسلامية مسيحية: 8 عدد: 13 ـ 1987.

(2) أقطاب هذا الاتجاه هم جمال البنا في كتابه: (حرية الاعتقاد في الإسلام) ومحمد الطالبي في مقاله: (الحرية الدينية ـ نظرة إسلامية) وهو ماتبناه د. احميدة النيفر في مقاله: (من الردَّة إلى الإيمان إلى وعي التناقض ـ مجلة دراسات إسلامية مسيحية: 7 ـ 8) وقد نقلت عنه النسبة إلى البنّا والطالبي.

ويلاحظ على أصحاب هذا الاتجاه أنهم ابتعدوا عن دراسة الردَّة من خلال النصوص وما تفيده من دلالات لِلَفتِ الانتباه إلى ناحية مهمة هي عناصر الفعل في تشكيل ظاهرة الردَّة، ومعالجة الموضوع من خلال أسبابه بعيداً عن الانفعال، مع مراعاة الواقع وتطوراته.

رابعاً ـ الخلاصة في مبحث الردّة

إنَّ ما قدَّمناه في دراستنا لآية ﴿لا إكراه في الدين﴾ والآيات الموصِّلة لحرية الاعتقاد، ولموضوع الردَّة كما عرض له القرآن، يؤكِّد لنا عموم النهي عن الإكراه في الدين بما يشمل المرتد الذي يكفر بعد الإسلام، إذ علَّة نفي الإكراه متحققة فيه، فقد تبيَّن الرشد من الغي بالنسبة له؛ كما أنَّ نصوص القرآن التي تحدَّثت عن الكفر بعد الإيمان لا تساعد على القول بقتل المرتد بل تؤكد العكس فنجد الذين كفروا بعد إيمانهم أناساً يعيشون بين المسلمين على كفرهم الجديد وربما أسلموا ثم عادوا إلى الكفر واستمروا عليه وازدادوا فيه.

إلا أنَّ ما نجده من نصوص في السنَّة، وما أوضحناه من اتجاهات في التعامل مع موضوع الردَّة، وما نجده في المصنفات القديمة منذ القرن الخامس الهجري من أنَّه لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنَّ النبي ﷺ عاقب مرتداً أو زنديقاً بالقتل[1]، وما يؤكِّده الباحثون من أنَّ ألفاظ الردَّة التي وردت على لسان المؤرخين والتي عبَّروا بها عما حدث من بعض الأعراب في صدر خلافة الصديق ـ رضي الله عنه ـ لا تعني الكفر المخرج عن الملَّة

---

(1) انظر: العيني (بدر الدين)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري: 24/ 80 ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت. نقلاً عن ابن الطّلاع (404 ـ 497 هـ) في أحكامه.

لورود نصوص أخرى تثبت الإيمان لأصحاب هذه الأعمال التي وصفت بالردَّة، إضافة إلى الأبعاد والتداخلات السياسية التي تلقي بثقلها التاريخي في صياغة التصور حول موضوع الردَّة[1].

كلُّ هذه المعطيات تعطي الباحث مبرراً للاقتصار على المعطى القرآني الذي بيَّناه، مع التأكيد على حاجة المكتبة الإسلامية إلى دراسة تنطلق من هذا المعطى تستوعب موضوع الردَّة من خلال نصوص السنَّة التي تبدو متعارضة، ومن خلال حركة الردَّة عبر التاريخ، وعلاقة موضوع الردَّة بالسلطة، وتاريخ نشوء المصطلح وتطوره.

وإذ تبين لنا شمول حرية الاعتقاد لما بعد الإسلام، فلا بد من التنويه لأمر مهم هو أنَّ عدم تجريم من يُغَيِّر معتقده إلى غير الإسلام لا يعني عدم تحريم ذلك إذا ما كان عبثاً أو غير مؤسس على فكر جادٍ؛ فليس كل ما يعتبر محرماً في الإسلام يعتبر جريمةً يُعَاقَبُ عليها الفرد، فالتجريم له عقوبتان دنيوية وأخروية، أما التحريم فهو فيما بين العبد وربه.

---

(1) انظر حول هذه الإثارات: ـ عبد الحليم (رجب محمد)، الردَّة في ضوء مفهوم جديد: 83 ط. دار النهضة العربية ـ مصر. ـ عمارة (محمد)، الإسلام والحروب الدينية: 24 وما بعدها ط. دار علاء الدين ـ دمشق. ـ عاشور (سعيد عبد الفتاح)، أضواء على حركة الردَّة في الإسلام ـ مجلة عالم الفكر: 283 ـ الكويت م: 12، ع: 4 ـ 1982. ـ حاج إبراهيم (عبد الرحمن)، الردة بين الحرية الدينية والتجريم الجنائي، بحث تمهيدي في مرحلة الماجستير في كلية الإمام الأوزاعي ـ بيروت 1997. ـ شوفاني (إلياس)، حروب الردَّة ط: 1 دار الكنوز الأدبية ـ بيروت 1995. ـ القرامي (آمال)، قضية الردَّة في الفكر الإسلامي، رسالة دراسات معمقة في كلية الآداب بمنوبة 1993. ـ فرحات (محمد نور) الإسلام وحرية العقيدة، المجلة العربية لحقوق الإنسان: 88، العدد: 5/ 1998.

وبالتالي فلا يلزم من حرية الاعتقاد إباحة الكفر أو الباطل أو الخروج من الإسلام، وإنما المقصود هو رفع سلطان البشر عن التدخل في معتقدات الناس والمحاسبة عليها، وترك ذلك إلى رب العباد، إذ هو الوحيد الذي يعلم بأسرارهم[1].

ومما ينبغي الإشارة إليه أن عدم وجود عقوبة دنيوية للمرتد لا يلزم عنها إرشاد المسلمين إلى ترك دينهم وتجريب الأديان الأخرى، ولا تعارض بين أن يكون الدين حريصاً على بقاء أتباعه فيه وبين أن لا يعاقب من يتركه، لأن دين الإسلام يتميز عن غيره باعتماده على العقل في بناء عقيدته وجعله الطريق السليم إلى الإيمان الصحيح، لذا فهو لا يخشى أن يفكر أتباعه فيه لأنهم إن فكروا به فسيزدادون إيماناً، وإن لم يهتدوا إليه فالله أعلم بسرائرهم ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

وعليه فالردّة عن الإسلام / الكفر بعد الإيمان لا توجب قتل المرتد، وإنما يترتب عنها حرام يقع فيه هذا الذي كفر، وهو اتِّجاه تدعمه الآيات القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد، ويؤيد ما اتجهنا إليه الشرط الذي وافق عليه النبي ﷺ في صلح الحديبية من أنّه إذا أسلم مشرك يعاد إلى قريش وإذا ارتدَّ مسلم لا يعاد إلى المسلمين[2].

---

(1) انظر: ـ الصعيدي (عبد المتعال)، الحرية الدينية في الإسلام: 65. ـ متولي (عبد الحميد)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام: 307.

(2) انظر: ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)، السيرة النبوية: 2/ 317 ت. مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي ط: 2 البابي الحلبي 1955.

المبحث الثاني

الجهاد القتالي.. وحرية الاعتقاد

تعارض.. أم تكامل؟

إنَّ ما قررناه من مبدأ حرية الاعتقاد في القرآن الكريم يجعل القارئ يتساءل عن آيات أخرى تبدو معارضة لما قررناه، حيث إنَّ القرآن يحفل بآيات الجهاد التي تأمر بقتال المشركين من مثل قوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إنَّ الله غفورٌ رحيم﴾ [التوبة: 5][1].

فكيف يكون الإنسان حراً في اعتقاده ما يشاء، ومن ثَمَّ يقتل المشرك ويؤخذ ويحصر.. إلا أن يتوب ويقيم الصلاة ويؤتي الزكاة؟ أليس في هذا شائبة إكراه في الدين؟.

لقد عالج فئة من المفسرين هذه الإشكالية من خلال مقولة النسخ التي أثبتت التعارض بين هذه الآية والآيات التي تثبت حرية الاعتقاد، واعتبروا أنَّ آية السيف ناسخة لما يعارضها، فأحالوا بهذه المقولة عشرات الآيات في القرآن إلى التاريخ ليكون نصيب الفرد منها لقلقة لسان من خلال التلاوة[2]، واعتماداً على مقولة النسخ ربط بعض الفقهاء الجهاد بعلة الكفر، واعتبروا الكفر مبيحاً لقتل الكافر

---

(1) تدعى هذه الآية (آية السيف) على أصح الأقوال (انظر: زيد (مصطفى)، النسخ في القرآن: 2/ 504).

(2) تتبع الدكتور مصطفى زيد الآيات التي ادعي نسخها بآية السيف فوصلت إلى مئة وأربعين آية وناقش هذه الدعاوى في كتابه (انظر له: النسخ في القرآن: 2/ 508).

إلا ما استثناه النص، ومن أبرز هؤلاء الفقهاء الإمام الشافعي، وبعض أصحاب الإمام أحمد، وابن حزم[1].

وذهب إلى هذا الرأي بعض المعاصرين ـ منهم صالح اللحيدان وكامل سلامة الدقس ـ ودافع عنه بتفانٍ[2]، بينما عمَّمَ بعض الحقوقيين ـ منهم نجيب الأرمنازي ـ هذا التوجه على الفقه الإسلامي[3].

إنَّ هذا التصور يثير إشكالية في البحث سنعالجها من خلال المحاور التالية:

- دراسة آيات القتال في القرآن الكريم.
- عرض الاتجاهات المعاصرة في تحديد أسباب القتال.
- استنباط علة القتال من خلال الآيات.
- تحديد العلاقة بين الجهاد القتالي وحرية الاعتقاد.

أولاً ـ دراسة آيات القتال في القرآن

سنعرض فيما يلي لآيات القتال في القرآن الكريم، مع مراعاة ترتيب النزول وتحقيق ما تدلُّ عليه كل آية مما يخص علاقتها بحرية

---

(1) انظر: ـ الشافعي (محمد بن إدريس)، الأم: 4/ 161، 238 ط. دار المعرفة ـ بيروت 1973. ـ ابن حزم (أبو محمد علي)، المحلى: 7/ 296 ت. أحمد محمد شاكر، نشر المكتب التجاري ـ بيروت. ـ الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 108. ـ البوطي (محمد سعيد رمضان)، الجهاد: 94.

(2) انظر: اللحيدان (صالح)، الجهاد بين الطلب والدفاع ط: 3 دار اللقاء ـ الرياض 1988، واعتمدت في النسبة إلى (كامل سلامة الدقس) على: القاسمي (ظافر)، الجهاد والحقوق الدولية في الإسلام: 168 ط: 1 دار العلم للملايين ـ بيروت 1982.

(3) انظر: الأرمنازي (نجيب)، الشرع الدولي في الإسلام: 157 وما بعدها ط. لندن.

الاعتقاد، وسنقتصر على الآيات التي ترتبط بأسباب أو علل دون الآيات العامة أو المطلقة أو التي تتحدث عن إجراءات القتال وحيثياته.

ـ أول ما نَزَلَ من القرآن في القتال بعد الهجرة إلى المدينة، على ما عليه جمهور المفسرين والرواة[1] آيات سورة الحج: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنْ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ (38) أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (39) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (40) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنْ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ (41)﴾.

تضمنت هذه الآيات الإذن بالقتال، وعلِّلَت هذا الإذن بما مُنِي به المسلمون من الظلم، وما أُكرهوا عليه من الهجرة والخروج من الديار والأوطان بغير حق وما فُتِنَ به المسلمون عن دينهم.

كما تضمنت الآيات قاعدة اجتماعية، وسنَّة إلهية في الحياة تتمثل في جعل الدفاع عن النفس من غرائز الإنسان وضروريات بقائه وحفظ حقوقه، وأنَّ هذا الإذن بالقتال موافق لما تقضي به سنَّة

---

(1) انظر: دروزة (محمد عزة)، الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث: 45 ط. دار اليقظة العربية ـ دمشق 1975. وذهب البعض إلى أنَّ أول ما نزل في القتال هو آيات سورة البقرة: (190 وما بعدها)، (انظر: الطبري، التفسير: 2/ 195 ط. العلمية).

التدافع بين الناس حفظاً للتوازن ودرءاً للطغيان وتمكيناً لأرباب الأديان من أداء عباداتهم.

فالقتال لرفع الظلم يترتب عليه حفظ التوازن والتكافؤ بين الناس، وحمل كلٍ على التزام حدوده، واحترام حقوق الآخرين بحيث لا يقوى الشر ويستشري الظلم فيستبد الأقوياء بالضعفاء ويُحال بين الناس وحرياتهم، وتتعطّل بذلك معابدهم على اختلافها، وتنعدم فرص ممارستهم لشعائرهم الدينية.

فالآيات تقرر بكل وضوح أنَّ القتال شُرع بسبب الظلم الذي تمثَّل بمظهرين:

الأول: انتهاك حرية التمتع بالاستقرار في الوطن وتقرير المصير فيه، وقد تمثَّل انتهاك هذه الحرية بالإخراج من الديار من غير مبرر ﴿الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق﴾.

الثاني: انتهاك حرية الاعتقاد والحرية الدينية، وقد تمثَّل ذلك باعتبار المشركين اختيارَ المسلمين لعقيدة التوحيد سبباً لإخراجهم من ديارهم ﴿الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حقٍ إلا أن يقولوا ربُّنا الله﴾.

وإذا كان الظلم على هذا النحو فإنَّ القتال يعتبر حقاً مشروعاً لحماية الحريات لا سيما حرية الاعتقاد والتدين، ذلك أنَّه إذا لم تقهر قوى الظلم التي تستبد بهذه الحرية فستتلاشى فضاءات العبادة، فلا يبقى لمسلم أو نصراني أو يهودي معبد يمارس شعائره فيه.

وخلاصة ما يمكن أن نقرره من خلال الآيات فيما يخص بحثنا أنَّ القتال لا يتضمن أي شائبة إكراه في الدين أو تعارض مع حرية الاعتقاد، بل على العكس من ذلك فقد جعلت الآيات القتال سنة

طبيعية لحماية الحريات وحفظها وخصَّت منها بالتنويه حرية الاعتقاد والتدين[1].

ـ **الآيات التالية التي نزلت في شأن القتال هي آيات سورة البقرة:** ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (190) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (191) فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (192) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ (193) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (194)﴾.

تأمر هذه الآيات المسلمين أن يقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونهم، وأن يتتبعوهم حيث وجدوا، وتنهاهم عن الاعتداء، وتؤكِّد هذا النهي بعدم محبة الله للمعتدين، ثمَّ ترشد الآيات إلى أنَّ إخراج الناس من ديارهم وترويعهم في أمنهم والحيلولة بينهم وبين

---

(1) انظر: ـ دروزة (محمد عزة)، الجهاد في سبيل الله: 45 ـ 46، والتفسير الحديث: 1/ 189. ـ شلتوت (محمود)، القرآن والقتال: 64 ـ 66 ط: 2 دار الفتح ـ بيروت 1983. ـ فضل الله (محمد حسين)، أسلوب الدعوة في القرآن: 117 ـ 122 ط: 5 دار الزهراء ـ بيروت 1986. ـ الصعيدي (عبد المتعال)، الحرية الدينية في الإسلام: 85، حرية الفكر في الإسلام: 65. ـ الركابي (الشيخ)، الجهاد في الإسلام: 226 وما بعدها ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1997. ـ البعلبكي (محمد)، الحرية في القرآن ـ مجلة آفاق الإسلام: 45.

الاطمئنان على الدين والنفس والمال فتنة أَشَدُّ من القتل؛ قال الإمام الطبري: «فتأويل الكلام: وابتلاء المؤمن في دينه حتى يرجع فيصير مشركاً بالله من بعد إسلامه، أشدُّ عليه وأضرُّ من أن يقتل مقيماً على دينه متمسكاً محقاً فيه»[1]؛ ثمَّ تمنع الآيات المسلمين عن القتال في الأماكن والأزمنة المقدسة إلا أن يُقَاتَلوا فيها فعند ذلك يُسَوَّغ القتال ردّاً للعدوان مثلاً بمثلٍ وجزاء بجزاء.

ثمَّ تخلص الآيات إلى بيان الغاية التي تضع الحرب عندها أوزارها وهي أن لا تكون هناك فتنة وأن يكون الدين لله، وذلك لكي يحصل الناس على حرياتهم الدينية من غير اضطهاد فيها ولا تعذيب عليها.

فإذا تحقق هذا الغرض واطمأنَّ الناس على حريتهم وجب وقف القتال ويبقى الأمر كذلك إلا أن يحصل الاعتداء الذي اختُتِمَت الآية بتقرير مشروعية ردِّه بالمثل.

فالآية تتضمن قانوناً يضبط مسار القتال بين المسلمين وغيرهم كما يلي:

- الأمر بقتال المقاتلين فقط.
- الاستمرار في قتالهم بالمثل.
- وقف القتال في الأشهر الحرم إلا على سبيل المقابلة.
- الأجل الذي يستمر إليه القتال هو انتهاء المعتدين عن موقفهم، وحصول الحرية للناس وعدم إمكان فتنتهم عن دينهم.

(1) الطبري، التفسير: 2/ 197 ط. العلمية. وقد نقل عن مجاهد.

■ إذا حصل الظلم ثانية فإنَّ القتال يُستأنف.

■ الاعتداء يقابل بمثله في أي وقت.

بهذا التحليل نلاحظ أنَّ أهداف القتال في هذه الآية ليست إدخال الناس في الدين أو الإكراه عليه، إنَّما شُرِع القتال بسبب الاعتداء على المسلمين وإخراجهم من ديارهم، ومحاولة فتنة الناس فيما يدينون.

فالآيات ناظرةٌ إلى ردِّ الاعتداء، وأن لا يوجد شيء من الفتنة في الدين وبتعبير آخر تجعل الآيات القتال ضماناً لحرية الاعتقاد[1].

ـ ثمَّ تأتي آيات سورة البقرة التالية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ (216) يَسْأَلُونَكَ عَنْ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنْ الْقَتْلِ وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (217) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (218)﴾.

---

(1) انظر: ـ دروزة (محمد عزة)، الجهاد في سبيل الله: 47 ـ 48. التفسير الحديث: 1/ 189. ـ شلتوت (محمود)، القرآن والقتال: 66 ـ 69. ـ فضل الله (محمد حسين)، أسلوب الدعوة: 122 ـ 125. ـ الركابي (الشيخ)، الجهاد في الإسلام: 274 وما بعدها.

احتوت هذه الآيات على فرض القتال على المسلمين، وإشارات إلى ما تضمنته الآيات السابقة مما كان من الكفار من اضطهاد للمسلمين وإيذائهم وفتنتهم عن دينهم؛ وبهذا تنطوي الآيات على تقرير كون الجهاد القتالي لمقابلة العدوان، ولو كان ذلك في الشهر الحرام أو المسجد الحرام مادام العدو يفعل ذلك ويقاتل المسلمين ويعتدي عليهم في كل ظرف ومكان، ويستمر في ذلك حتى يرد المسلمين عن دينهم إن استطاع.

فالآيات واضحة في تقريرها وجوب القتال الذي يتحقق به ردُّ الظلم والعدوان المتمثل بإخراج الناس من أوطانهم والفتنة عن الدين والاستمرار فيها لإرجاع الناس عن عقائدهم إلى الكفر، فالقتال فرض على المسلمين لحماية الحرية بمنع الاضطهاد والفتنة؛ تؤكِّد الآيات هذا المعنى بالتنويه بالمؤمنين الذين ذاقوا ظلم المشركين في مكة فاضطروا إلى الهجرة فارِّين بدينهم هرباً من فتنة المشركين لهم فيه[1].

ـ ثم تأتي آيات سورة الأنفال: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ (38) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (39) وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ (40)﴾.

جاءت هذه الآيات تحدد الموقف الذي ينبغي أن يتخذه المؤمنون من الكفار الذين وصفتهم آياتٌ سابقة ﴿وإذ يمكر بك الذين

---

(1) انظر: ـ دروزة (محمد عزة)، الجهاد في سبيل الله: 50 ـ 51. ـ الركابي (الشيخ)، الجهاد في الإسلام: 106 وما بعدها.

كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك﴾ [الآية: 30]، ﴿إنَّ الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدُّوا عن سبيل الله﴾ [الآية: 36]، فتُقرر أنَّ الذين يرجعون عن الكفر والصدِّ عن سبيل الله ويدخلون في الإسلام فهؤلاء يغفر الله لهم، أمَّا إذا عادوا إلى العداء والصدِّ والقتال ﴿فقد مضت سنة الأولين﴾ أي يجري الله عليهم ما جرى على الأولين الذين عادَوا المسلمين وقاتلوهم، فإذا حدث ذلك فليقاتلهم المسلمون حتى تزول الفتنة في الدين وحتى يكون الدين كله لله، فلا يفتن أحد عن دينه أو يكره على تركه.

فالآية ناظرةٌ إلى أنَّ غاية القتال هي منع الاعتداء وفتنة الناس عن دينهم وذلك من خلال وقف المشركين عند حدهم في عملية الضغط التي يمارسونها ضد هذا الدين[1].

ـ ثم تأتي آيات أخرى من سورة الأنفال أيضاً: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ (60) وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (61) وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ (62)﴾.

تأتي هذه الآيات بعد آيات سابقة تحدَّثت عن نقض العهد من قبل الكفَّار لتأمر المؤمنين باتخاذ التدابير والخطط لإفشال حروبهم والاستعداد لإرهابهم فلا يفكروا بالاعتداء، ثم تأمر بالجنوح إلى

---

(1) انظر: ـ دروزة (محمد عزة)، التفسير الحديث: 1/ 189 ـ 190. ـ فضل الله (محمد حسين)، أسلوب الدعوة في القرآن: 123 ـ 125. ـ هويدي (فهمي)، مواطنون لا ذميون: 257 ط: 2 دار الشروق 1990.

السِّلم حالما يجنح إليها العدو، والآيات تشير بهذا إلى أنَّ القتال إنما يقدر بالضرورة، ويستهدف إلى ردِّ العدوان وضمان الحرية والأمن، وأنَّ أي كافر يكفُّ عنهم ويطلب الصلح مع المسلمين على أساس ذلك يجاب؛ وفي هذا دلالةٌ واضحة على أنَّ الإكراه في الدين ليس مقصوداً من الجهاد القتالي وإلا فكيف يُجَابُ طلب الكافر إلى السِّلم لو كان الكفر سبباً للقتال[1].

- **تأتي بعد ذلك آيات من سورة الممتحنة:** ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (9)﴾.

تُقَرِرُ هاتان الآيتان أصلاً واضحاً وصريحاً لعلاقة المسلمين مع غيرهم، والتي تقوم على أساس المسالمة والتعاون إلا إن اختار الآخر طريقاً آخر، فقد أباحت البرَّ والإقساط إلى الذين لا يقاتلون المسلمين ولا يظاهرون عليهم وحثَّت على ذلك، ونبَّهت إلى أنَّ النهي عن ذلك إنما هو مقصور على الذين قاتلوهم وأخرجوهم وظاهروا على إخراجهم.

فهي آيات صريحة وحاسمة بأنَّ الله لم يجعل للمسلمين سبيلاً على من يسالمهم وهي تبتعد بذلك عن شبهة الإكراه في الدين لتقرر علاقة السِّلم بين المسلمين وغيرهم من المسالمين[2].

---

(1) انظر: دروزة (محمد عزة)، الجهاد في سبيل الله: 52.

(2) انظر: - دروزة (محمد عزة)، الجهاد: 52، التفسير الحديث: 1/ 191. - البعلبكي (محمد)، الحرية في القرآن - مجلة آفاق الإسلام: 45.

ـ **آيات سورة النساء**: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿74﴾ وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (75)﴾؛ ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ تُكَلَّفُ إِلاَّ نَفْسَكَ وَحَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلاً (84)﴾؛ ﴿.. فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً (90) سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُوْلَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا (91)﴾.

في هذه الآيات دلالات واضحة للأهداف التي شرع من أجلها الجهاد وهي:

ـ الانتصار للعقيدة وحريتها طالما حاول المشركون خنقها والصدَّ عنها.

ـ الانتصار للمظلومين والمضطهدين المستضعفين من الرجال والنساء الذين يستغيثون ويطلبون النصرة.

ـ دفع الاعتداء ورفع الظلم الذي يمارسه المشركون، والذي أشارت إليه الآيات بالتعابير التالية: ﴿عسى الله أن يكفَّ بأس الذين كفروا﴾، ﴿فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفُّوا أيديهم﴾،

فالاعتداء هو سبب القتال وليس الكفر أو الشرك، فإذا كفَّ هؤلاء عن الاعتداء وألقوا السلم فلا مبرر للقتال ﴿فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً﴾[1].

ـ **قوله تعالى من سورة الفتح:** ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنْ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمْ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (16)﴾.

تتحدث الآية عن قوم يُدعى المسلمون إلى قتالهم، ولم تذكر الآية سبب القتال فهي مطلقة فتُقَيَّد بأسباب القتال المذكورة في الآيات الأخرى، وأشارت الآية إلى أنَّ هذا القتال ينتهي بإسلامهم، كما يمكن أن ينتهي بالصلح الذي تحدثت عنه آيات أخرى[2].

هذا وقوله ﴿تقاتلونهم أو يسلمون﴾ لا يلزم منه أنَّ القتال لأجل إسلامهم فكلمة (يسلمون) تحتمل معنى (ينقادون)[3] وهو المعنى اللغوي لِلَّفظ، ولمَّا تعذر فهم كلمة (يسلمون) على المعنى الاصطلاحي لتنافيه مع آيات القتال الأخرى تَعَيَّنَ حمله على المعنى اللغوي؛ من جهة أخرى يمكن عطف جملة (يسلمون) على تقاتلونهم بتقدير (هم يسلمون) ليكون من عطف الاسمية على الفعلية، وحينئذٍ تكون المناسبة أكثر، إذ تخرج الجملة إلى باب الكناية، والمعنى تقاتلونهم أو لا تقاتلونهم لأنهم يسلمون وقد وضع

---

(1) انظر: ـ شلتوت (محمود)، القرآن والقتال: 70 ـ 71. ـ فضل الله (محمد حسين)، أسلوب الدعوة: 126 ـ 127. ـ دروزة (محمد عزة)، الجهاد: 51 ـ 52.

(2) انظر: دروزة، التفسير الحديث: 10/ 200.

(3) انظر: الزمخشري، الكشاف: 3/ 545 ط. طهران.

فيه (أو يسلمون) موضع أو لا تقاتلونهم لأنهم إذا أسلموا سقط عنكم قتالهم ضرورة، والاستدعاء عليه ليس إلا للاختبار[1]؛ فالمعنى تقاتلون هؤلاء الذين تُدعون إلى قتالهم، أو يسلمون من غير حرب ولا قتال[2]، وبالتالي فلا تدعون إلى قتالهم لأنهم تحولوا إلى حالة السلم، والآية بهذا المعنى لا تتضمن شائبة إكراه في الدين، إنّما هي في الإطار العام للآيات التي حددت أسباب القتال وعلّته.

ـ **أوائل سورة التوبة:** ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِنَ الْمُشْرِكِينَ (1) فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ (2) وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرْ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (3) إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (4) فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (5) وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ (6) كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلاَّ الَّذِينَ

---

(1) الألوسي، التفسير: 26/ 104.

(2) انظر: ـ الطبري، التفسير: 11/ 346 ط. العلمية. ـ القاسمي، محاسن التأويل: 15/ 5414.

عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (7) كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ (8) اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (9) لا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ (10) فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (11) وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ (12) أَلاَ تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (13) قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ (14) وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (15)﴾.

تتضمن هذه الآيات أهمَّ ما نَزَل في شأن الجهاد القتالي، فضمنها ما سمي بآية السيف ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين..﴾ والتي ادُّعي أنها ناسخة لما عداها من آيات القتال، حيث فُهم منها أنَّ العلة في قتال المشركين هي الكفر إذ جَعَلَت انتهاء القتال بتوبتهم وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

إلا أنَّ قراءة السياق تشير إلى أنَّ الآية ليست كما فُهِمت:

فالموضوع والسياق يدوران حول مشركي قريش الذين نقضوا صلح الحديبية الذي عقده الرسول ﷺ معهم مما أعاد حالة الحرب التي كانت قائمة قبل الصلح.

فالحديث في الآيات يدور حول فريق خاص من المشركين كان بينهم وبين رسول الله عهد فنكثوه وظاهروا على المؤمنين، وقد تضمنت الآيات عدة إشارات تؤكِّد ذلك، وتؤكِّد أنَّ آية السيف لا تتضمن علَّة الكفر في القتال وهي:

■ الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إلا الذين عاهدتم من المشركين ثمَّ لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدَّتهم إنَّ الله يحب المتقين (4)﴾ فقد استثنت الآية من المشركين طائفة لم يغدروا وبقوا على عهودهم.

■ الأمر بإجارة المشركين إذا طلبوا ذلك، ثمَّ إبلاغهم أماكن أمنهم.. ولو كان الكفر هو سبب القتال لما كانت هذه الحماية والرعاية للمستأمنين.

■ أوردت الآيات استثناء آخر بعد الحديث عن حكم الناكثين في آية السيف وهو: ﴿إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إنَّ الله يحب المتقين (7)﴾ ففي هذه الآية تأكيد وأمر بالاستقامة على العهود ورفض نبذها مع من كان وفياً بها.

■ ذكرت الآيات العلَّة التي من أجلها استنكر القرآن أن يكون للمشركين عهد عند الله ورسوله: ﴿كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة (8)﴾، ﴿اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً فصدوا عن سبيله (9)﴾، ﴿لا يرقبون في مؤمن إلاً ولا ذمة وأولئك هم المعتدون (10)﴾، ﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم (12)﴾، ﴿ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة (13)﴾.

فلو كان الكفر هو العلَّة فما مكان هذه القرائن التي ذكرتها الآيات والتي تجعل القتال لأسباب غير الكفر.

يبقى من الاشكالات التي يمكن أن تكون موهمة قوله تعال: ﴿. . فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم (5)﴾، ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين (11)﴾ فقد جعلت الآيتان التوبة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة سبباً في تخلية سبيل المشركين والكفّ عنهم مما يوهم الإلجاء إلى الإسلام والإكراه عليه.

لكن بعد أن عرفنا القرائن التي أشارت إليها الآيات، نتبين أنَّ هاتين الآيتين ليستا مورد تعليلٍ، إنما تتحدثان عن حالة من حالات انتهاء الحرب، ومآل هؤلاء الناكثين الغادرين إذا تابوا ورجعوا عن الاعتداء فماذا يكون حالهم؟

فقرَّرت الآيات أنَّ الله يغفر لهم ما قد سلف، ويصبحوا إخوة للمؤمنين بقطع النظر عن كل ما قدموه من إيذاء واعتداء قبل إسلامهم، ولو كان القتال لأجل إسلام الكفار وتوبتهم لناقض ذلك ما ذكرته الآيات من إشارات إلى أسباب القتال.

فالآيات واضحة الدلالة على أنَّ الكفر ليس سبباً في القتال، إنما للقتال أسباب أخرى ترتبط بالاعتداء والظلم والخيانة ونكث العهد[1].

---

(1) انظر: ـ دروزة (محمد عزة)، الجهاد: 52 ـ 53، 67، 70. ـ شلتوت (محمود)، القرآن والقتال: 71 ـ 73. ـ الركابي (الشيخ)، الجهاد في الإسلام: 285 وما بعدها. ـ البوطي (محمد سعيد رمضان)، الجهاد في الإسلام: 56،98 ـ 101. ـ زيد (مصطفى)، النسخ في القرآن: 1/ 504 وما بعدها.

ـ **يأتي بعد ذلك من سورة التوبة أيضاً**: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ ولا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (29)﴾.

هذه هي أولُ آية نزلت في قتال أهل الكتاب، وقد توافق نزولها مع اتّجاه المسلمين إلى لقاء الروم في غزوة تبوك لردّ عدوان القبائل العربية النصرانية على رُسُلِ الرسول ﷺ وقوافل المسلمين.

وقد حصرت الآية الذين يقاتلون بطائفة من أهل الكتاب، وذلك من خلال حرف التبعيض ﴿من الذين أوتوا الكتاب﴾ وبالتالي يغدو الأمر بالقتال مقصوراً على طائفة منهم اتصفت بما ذكرته الآية من صفات، وليس من لوازم هذه الصفات انتفاء صفة أهل الكتاب عن أصحابها، كما أنَّ هذه الصفات لا تشمل جميع أهل الكتاب، وكأنَّ الآية تشير إلى أنَّ من أهل الكتاب من بغى واعتدى ولم يخف الله واليوم الآخر واستحل الحرام ولم يقبل الحق، وقد أكّدت ذلك الآيات التالية التي أوضحت سابقة العدوان والصدّ عن سبيل الله من قبل هؤلاء: ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾ [التوبة: 32]، ﴿يا أيها الذين آمنوا إنَّ كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدُّون عن سبيل الله﴾ [التوبة: 34]، وفي هذا إشارة إلى مواقف العدوان والبغي التي يقفها بعض أهل الكتاب، مما يعتبر سبباً للأمر بقتالهم في الآية (29)، لذلك جاءت الآيات التالية تستنفر المسلمين لغزوة تبوك وتندد بالمتقاعسين عنها: ﴿. . لو كان عرضاً قريباً أو سفراً قاصداً لاتبعوك ولكن بَعُدَت عليهم الشُّقَّةُ . .﴾ [التوبة: 42].

هذا ولو كان الكفر هو السبب في القتال لجعلت الآية الإسلام هو الغاية التي ينتهي عندها القتال، لكنَّ الآية جعلت الجزية هي الغاية.

نخلص من هذا إلى أنَّه لا تعارض بين الآية ومبدأ لا إكراه في الدين[1].

ـ آية أخرى من سورة التوبة: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (36)﴾.

وردت هذه الآية في سياق تحريم القتال في الأشهر الحرم، وهي صريحة في أنَّ القتال مشروع على سبيل المقابلة ﴿كما يقاتلونكم كافة﴾، أي كما يجتمعون لحربكم إذا حاربوكم فاجتمعوا أنتم أيضاً إذا حاربتموهم وقاتلوهم بالمثل، فكلمة (كافة) لا تشمل غير المقاتلين، والآية شبيهة بآية سورة التوبة ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم. (5)﴾ وتزيد هنا بيان جزئية من القاعدة في القتال وهي أنَّ القتال لمن قاتلنا، وكأنها تقول: إنَّ وصف من أمرناكم بقتالهم متحقق في هؤلاء المشركين لأنهم يقاتلونكم كافة فقاتلوهم بمثل صنيعهم[2].

ـ أخيراً تأتي هذه الآية من سورة التوبة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ(123)﴾.

---

(1) انظر: ـ دروزة (محمد عزة)، الجهاد: 58 ـ 60. ـ شلتوت (محمود)، القرآن والقتال: 74 ـ 75. ـ البوطي (محمد سعيد رمضان)، الجهاد: 59، 101 ـ 102. ـ هويدي (فهمي)، مواطنون لا ذميون: 259.

(2) انظر: ـ شلتوت (محمود)، القرآن والقتال: 72. ـ الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 119. ـ البوطي (محمد سعيد رمضان)، الجهاد: 95.

لا تتضمن هذه الآية بيان سبب القتال فهي آية مطلقة تُقَيَّدُ بالآيات الأخرى المُقَيِّدَة، أما قوله ﴿الذين يلونكم﴾ فهي في سياق الإرشاد إلى خطة حربية تُطبّق عند نشوء القتال المشروع، وذلك بأن يُبدأ بقتال العدو الأقرب فالأقرب عند تعدد الأعداء؛ ولا يمكن أن يُفهم من الآية أنَّ القائد الحربي المسلم يخطط طريقة لغزو العالم فيبدأ بالأقرب فالأقرب، ذلك لأنَّ المراد بكلمة الكفار ونظائرها إذا أطلقت في القتال هم المحاربون المعتدون[1].

الخلاصة من دراسة الآيات:

بعد هذا البيان لدلالات آيات القتال نَصِل إلى النتائج التالية:

■ لا توجد أيُّ آية في القرآن تشير إلى أنَّ القتال شُرِّعَ لحمل الناس على الإسلام.

■ أنَّ القتال شرع لرفع الظلم الواقع على المكلف بالقتال أو غيره، ومنه رفع العدوان، والدفاع عن الأرض والنفس، وإنقاذ المستضعفين تحت سلطة تحرمهم الحرية الدينية.

■ من أسباب القتال منعُ الفتنة وأن يكون الدين كله لله، وذلك بمنع الاضطهاد وتأمين الحرية للناس.

مناقشة مقولة النسخ في الآيات: تتجه مقولة النسخ إلى أنَّ آية السيف: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم..﴾ [التوبة:5] نسخت جميع آيات القتال السابقة وكذا جميع آيات الصبر والصفح والعفو، والآيات المؤصِّلة لحرية

---

(1) انظر: ـ شلتوت (محمود)، القرآن والقتال: 77 ـ 78. ـ الزحيلي، المرجع السابق.

الاعتقاد، حتى وصل عدد الآيات التي ادُّعي نسخها بها إلى مئة وأربعين آية[1]؛ وهذه الدعوى باطلة من عِدَّة وجوه نجمل أهمها فيما يلي:

■ انتفاء التعارض بين الآية المدعى أنها الناسخة والآيات التي ادُعي نسخها بها، وقد اتضح ذلك أثناء الحديث عن الآيات، حيث تتلاقى جميع الآيات حول محور واحد يتلاقى مع الآيات الأخرى.

■ استحالة نسخ الكثير من الآيات التي ادعي نسخها كقوله تعالى ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنَّ الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة: 190] إذ ليس معقولاً أن يكون العدوان مذموماً عند الله في حالة ومحبوباً أو مسموحاً في حالة أخرى؛ كذلك قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة: 256] وقد أوضحنا سابقاً أنَّ الآية تتضمن حقيقة لا تقبل النسخ وهي التعليل باتضاح دلائل الرشد من الغي[2].

■ مظهر التكامل بين آيات الصفح والعفو، والتفكر والحوار، ومنع الإكراه في الدين، وبين آيات الجهاد؛ وقد اتضح ذلك من خلال تحليل آيات الجهاد التي اتضح من خلالها أنَّ تحقيق الحرية ورفع الظلم من أهم أهداف القتال.

نخلص مما ذكرنا إلى أنَّه لا تعارض بين الآيات المكية والآيات المدنية في هذا الموضوع، إلا أنَّ التأمل في الآيات المكية يشير إلى أنه يغلب عليها التأسيس والتقعيد دون التفصيل لتأتي الآيات المدنية لتقرر التفاصيل لكل المجملات في الآيـات المكية، حتى إننا نجد

---

(1) انظر: زيد (مصطفى)، النسخ في القرآن: 2/ 504 وما بعدها.

(2) انظر: صفحة: 43.

أصولاً لآيات القتال المدنية في الآيات المكية فنقرأ في سورة الشورى المكية[1] قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ (39) وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (40) وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ (41) إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (42) وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (43)﴾.

فنجد في هذه الآيات تقريراً لمبدأ حق الدفاع والانتصار من البغي والعدوان وأنَّ ذلك من صفات المؤمنين، وهذه الصفات هي أسس المبادئ الجهادية التي فُصِّلت في الآيات المدنية مما يؤكد أنَّ الآيات المكية تضمنت أسس ما صار تشريعاً في الآيات المدنية، واختلاف الأسلوب إنما هو بسبب اختلاف الظروف[2].

ثانياً ـ عرض اتجاهات المعاصرين في تحديد أسباب القتال

تميل معظم اتجاهات المعاصرين إلى ترجيح المنظور السِّلمي للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، فكانت تعليلاتهم لأسباب القتال تصبُّ في هذا المنحى، وقد اختلفت تعابيرهم عن ذلك بين

---

(1) تذكر بعض الروايات أنَّ هذه الآيات مدنية، ولم يرد هذا في حديث صحيح، ونص الآيات وسياقها يسوغ التوقف في الرواية ويجعل الرجحان لمكية الآيات (دروزة (محمد عزة)، الجهاد في سبيل الله: 56).

(2) انظر: دروزة، المرجع السابق. وانظر في مناقشة دعاوى النسخ: ـ زيد (مصطفى)، النسخ في القرآن: 2/ 504 وما بعدها. ـ الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 110 ـ 113. ـ شلتوت (محمود)، القرآن والقتال: 85 ـ 86. ـ هويدي (فهمي)، مواطنون لا ذميون: 254 ـ 255.

الحرابة، أو الدفاع، أو ردُّ العدوان. . مما سنفصله فيما يلي.

هذا وقد تتبعت أسباب القتال بتوسع في الكتب والدراسات التي خُصِّصَت للجهاد والحرب أو القتال في الإسلام، وأيضاً الكتب التي تطرقَّت إلى الموضوع عَرَضاً ولم تكن مخصصة لبحث المسألة، وسأقتصر في عرضها على ذكر تعابيرهم التي ذكروها كأسبابٍ للقتال في الإسلام، وسأُصنفها ضمن مجموعات متناسقة تمثِّلُ كل واحدة منها سبباً للقتال اختلف التعبير عنه حسب ما سأورده، ومن ثَمّ وثَّقت كل مجموعة توثيقاً موسعاً من الكتب التي ذكرتها دون تفصيل في نسبة كل تعبير إلى صاحبه نظراً لأنها تصب في معنى واحد:

1 ـ ردُّ العدوان، ردُّ الظلم، نكث العهد، مناصرة الأعداء، مقابلة العمل بمثله، الدفاع عن النفس والوطن والعقيدة[1].

---

(1) انظر: ـ الموسوعة العربية العالمية: 8/ 517. ـ الموسوعة الإسلامية الميسرة: 3/ 792. ـ دروزة (محمد عزة)، التفسير الحديث: 1/ 128، و القواعد القرآنية: 29 ط: 1 دار الجيل 1982. ـ الزحيلي (وهبة)، التفسير المنير: 3/ 21، آثار الحرب: 93. ـ ابن الخوجة (محمد الحبيب)، الجهاد في الإسلام: 43 ط. الدار التونسية للنشر 1968. ـ وهبة (توفيق علي)، الجهاد في الإسلام: 25 ط: 2 دار اللواء ـ السعودية 1980. ـ شديد (محمد)، الجهاد في الإسلام: 119 ط. مؤسسة الرسالة ـ بيروت. ـ عبد ربه (عبد الحافظ)، فلسفة الجهاد في الإسلام: 168 ط. دار الكتاب اللبناني ـ بيروت. ـ حسين (أبو لبابة)، الإسلام والحرب: 23 ط: 1 دار اللواء ـ السعودية 1979. ـ أبو شريعة (إسماعيل إبراهيم)، نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية: 34 ط: 1 مكتبة الفلاح ـ الكويت 1981. ـ فرج (محمد)، السلام والحرب في الإسلام: 39 ط. دار الفكر العربي ـ مصر 1960. ـ عبد المولى (محمود)، أنظمة الدولة والمجتمع في الإسلام: 102 الشركة التونسية للتوزيع 1973. ـ المحمصاني (صبحي)، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام: 193 ـ 194 ط. دار العلم للملايين ـ بيروت 1972. ـ شلبي (أحمد)، العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: 132 ط: 5 النهضة المصرية ـ القاهرة 1987. ـ الريس (محمد ضياء الدين)، النظريات السياسية الإسلامية: 270 ط: 1 =

2 ـ حماية الدَّعوة، وتعزيزها، وتأمين الدعاة، وإزالة العقبات عن طريق الدَّعوة، وتقرير حريتها، وردع من يقف في سبيلها، وحماية الدِّين، والذود عن العقيدة[1].

3 ـ الدِّفاع عن الحرية وصيانتها، وتأمينها وضمانها للأفراد، والتمكين من حرية الاعتقاد والتدين، وحماية الأقليات[2].

= الأنجلو المصرية 1952. ـ الصعيدي (عبد المتعال)، الحرية الدينية في الإسلام: 85. ـ العيلي (عبد الحكيم حسن)، الحريات العامة: 412. ـ علوان (عبد الله ناصح)، حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية: 43 ط: 3 دار السلام 1988. ـ حبنكة (عبد الرحمن)، قواعد التدبر الأمثل: 144. ـ غلاَّب (عبد الكريم)، صراع المذهب والعقيدة في القرآن: 408 ط. الدار العربية للكتاب ـ تونس، ليبيا 1979. ـ فتح الباب (حسن)، الحرية عقيدة وفكراً، مجلة المنهل: 883.

(1) انظر: الزحيلي، ابن الخوجة، وهبة، عبد المولى، فرج، عبد ربه، فتح الباب. مراجع سبق ذكرها وفي نفس المكان.
ـ الموسوعة العربية العالمية: 8/ 517. ـ الموسوعة الإسلامية الميسرة: 3/ 792.
ـ علوان (عبد الله ناصح)، نفس المرجع: 48. ـ زيد (مصطفى)، النسخ في القرآن: 2/ 507. ـ بري (محمد زكريا)، الإسلام وحقوق الإنسان ـ مجلة عالم الفكر: 117. ـ فضل الله (محمد حسين)، أسلوب الدعوة في القرآن: 128.

(2) انظر: الزحيلي عبد ربه، فضل الله، بري، زيد، حبنكة، فتح الباب. مراجع سبق ذكرها. وانظر:
ـ الموسوعة العربية العالمية: 8/ 547. ـ حسين (أبو لبابة)، نفس المرجع: 9، 23. ـ وهبة (توفيق علي)، الجهاد: 28. ـ فرج (محمد)، نفس المرجع: 40. ـ المحمصاني (صبحي)، نفس المرجع: 191. ـ شلبي (أحمد)، نفس المرجع: 133.
ـ أبو شريعة (إسماعيل إبراهيم)، نظرية الحرب: 36. ـ البعلبكي (محمد)، الحرية في القرآن ـ مجلة آفاق الإسلام: 45.
ـ عبَّاد (جمال الدين)، الإسلام وحرية العقيدة ـ مجلة الوعي الإسلامي: 49 ـ الكويت عدد: 57 السنة الخامسة، رمضان 1389 ـ تشرين الثاني 1969. ـ عزام (عبد الرحمن)، الرسالة الخالدة: 72 ط: 1 لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ =

4 ـ نصرة المظلومين، والمستضعفين، سواء أكانوا أفراداً أم جماعات مسلمين أم غير مسلمين، ومنع الظلم[1].

5 ـ إيجاد قاعدة للإسلام، وإقرار نظامه في الأرض، وحمايته من أجل ضمان حرية الإنسان تجاه أخيه الإنسان[2].

6 ـ اتجاهٌ ضئيل يرى أنَّ سبب الجهاد هو الكفر[3].

7 ـ يخلُص الدكتور محمد خير هيكل بعد دراسة موسعة عن الجهاد إلى أنَّ النصوص الشرعية تدلُّ على مشروعية الجهاد ضد الكفار لإعلاء كلمة الله بصورة مطلقة ـ أي بغضِّ النظر عن كون الكفار معتدين أو غير معتدين ما داموا يرفضون الدخول تحت الحكم الإسلامي ـ كلما كان ذلك ممكناً؛ ويُعتبر الدفاع عن أهل الذمة والحلفاء الذين أدخلهم المسلمون تحت حمايتهم ضد العدوان الخارجي، يعتبر هذا الدفاع من الجهاد الواجب في سبيل الله؛ والأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم من الدول والشعوب قبل تبليغهم الدعوة الإسلامية وإنذارهم بالخيارات الثلاثة ـ الإسلام،

= القاهرة 1946. ـ بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن)، القرآن وقضايا الإنسان: 102 ط: 2 دار العلم للملايين ـ بيروت 1975. ـ عثمان (فتحي)، من أصول الفكر السياسي الإسلامي: 225.

(1) انظر: ابن الخوجة، الريس. نفس المرجع. ـ الموسوعة الإسلامية الميسرة: 3/ 792. ـ عزام (عبد الرحمن)، نفس المرجع: 80. ـ فرج (محمد)، نفس المرجع: 41. ـ المحمصاني (صبحي)، نفس المرجع: 195. ـ الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 93. ـ حبنكة (عبد الرحمن)، قواعد التدبر الأمثل: 145. ـ شلبي (أحمد)، نفس المرجع: 133.

(2) انظر: الموسوعة العربية العالمية: 8/ 517. ـ قطب (سيد)، في ظلال القرآن: 1/ 295. ـ حبنكة، نفس المرجع: 145.

(3) انظر: اللحيدان (صالح)، الجهاد بين الطلب والدفاع: 106.

القتال، الجزية ـ هي السِّلم، أما بعد تبليغهم الدعوة والإنذار فالعلاقة معهم بعد رفضهم الاستجابة هي الحرب ما لم تعقد معاهدة بين الطرفين[1].

ملاحظات حول هذه الاتجاهات:

نلاحظ حول أسباب القتال التي أوردناها عن عدد كبير من الكتاب المعاصرين أنها تمثّل أسباباً جزئية مما ذكره القرآن من مقتضيات القتال، على اختلاف تبعاً للفهم والاستنباط، هذا وكان يمكن أن تجمع هذه الأسباب تحت ضوابط أضيق تعبِّر عن القاعدة الأساسية في الجهاد القتالي.

وقد عبَّر البعض عن مجمل الأسباب بوصف (الحرب الدفاعية)[2] بينما استنكر البعض الآخر هذا الوصف أو ضده (الهجومية) معتبراً أنَّ هذه التقسيمات لا تنطبق على الحرب في الإسلام[3]، بينما اتَّجه فريق آخر إلى الاقتصار على المصطلح الفقهي القديم (الحرابة)[4].

وفي هذه المصطلحات مع تلك الأسباب شيء من الضبابية يحيلنا إلى استنباط علة القتال من خلال النصوص القرآنية مباشرة.

---

(1) هيكل (محمد خير)، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية: 3/ 1725 ط: 1 دار البيارق ـ بيروت 1993.

(2) انظر مثالاً: الثعالبي (عبد العزيز)، روح التحرر في القرآن: 110 ترجمة. حمادي الساحلي ط: 1 دار الغرب الإسلامي ـ بيروت 1985.

(3) انظر: المودودي (أبو الأعلى)، الجهاد في سبيل الله: 42 ط: 2 مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1979.

(4) انظر: البوطي (محمد سعيد رمضان)، الجهاد في الإسلام: 94 وما بعدها.

ثالثاً ـ استنباط علّة القتال من خلال الآيات

أهمُّ أنواع العلة هو ما أشارت إليه النصوص من خلال أدوات تفيد التعليل وقد تتبعتها في آيات القتال فوجدتها في الآيات التالية:

■ قوله تعالى: ﴿أُذِنَ للذين يُقَاتَلون بأنهم ظُلِمُوا﴾ [الحج: 39].

فقد استعمل النص أداةً صريحة تومئ إلى التعليل وهي (الباء) التي تفيد السببية والتعليل[1]، وهذا يشير إلى أنَّ مشروعية القتال معللة بالظلم الواقع على من شُرع القتال لصالحهم.

وقد تأكدت هذه العلَّة في آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ [البقرة: 193]، فهي تشير إلى أنَّ القتال (العدوان المشروع) يبقى مشروعاً ومستمراً بعد انتهاء القتال في حق الظالمين.

هذا ولا تقتصر علَّة الظلم على دفعه إنما تشمل رفعه عمَّن وقع عليهم سواء أكان الظلم واقعاً على المسلمين أم على غيرهم، وقد أشار إلى هذا العموم قوله تعالى: ﴿وما لكم لا تُقَاتِلُون في سبيل الله والمستضعفينَ من الرجالِ والنساءِ والولدان الذين يقولون رَبَّنَا أخرِجنا من هذه الأرض الظَّالِم أَهلُهَا. .﴾ [النساء:75]؛ فالقتال مشروع ومعلل بالظلم، والهدفَ من القتال دفع الظلم، ورفع الظلم عمَّن وقع عليه، وما ذُكِرَ في الآياتِ الأخرى مما يُستَنبَط منه أنَّه سبب للقتال إنما هو مما ينطوي تحت عنوان الظلم، فهي أشكال للظلم الذي يتعرض له المسلمون[2].

---

(1) انظر: السيوطي (جلال الدين)، الإتقان في علوم القرآن: 1/ 503.

(2) يرى الشيخ الركابي أنَّ (وجود الظلم) هو ـ حصراً ـ علة تشريع الجهاد وجوداً =

■ قوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنةٌ ويكونَ الدِّين لله فإن انتهوا فلا عدوانَ إلا على الظالمين﴾ [البقرة: 193].

■ قوله تعالى: ﴿وقاتِلُوهُم حتى لا تكونَ فتنةٌ ويكون الدِّين كُلُّه لله فإن انتهوا فإنَّ الله بما تعملون بصير﴾ [الأنفال: 39].

تشير الآيتان إلى علَّة القتال بالأداة (حتى) التي تفيد التعليل[1]، وبالعطف عليها بالواو؛ والعلَّة المشار إليها في الآيتان هي ألا تكون فتنة وأن يكون الدين كله لله.

مفهوم الفتنة:

تأتي الفتنة في اللغة بمعنى الاختبار والامتحان والابتلاء، وقد اتَّجه كثيرٌ من المفسرين إلى تفسير الفتنة بالشِّرك، وفسَّرها البعض الآخر بالكفر[2]، إلا أنَّ التحقيق في معنى الفتنة في القرآن يؤكِّد أنَّ الكفر والشرك ليسَا مصداقاً لها بدليل ما يلي:

1 ـ استعمال القرآن (الفتنة) لما يدُل على محاولة صرف الإنسان أو تحويله عن دينه أو معتقده أو فكره بالقُوَّة والعدوان، أو إرغام المسلمين على الارتداد عن الإسلام وبتعبير آخر هي الإكراه في الدين[3]، ونجد هذا المعنى واضحاً في الآيات التالية:

= وعدماً، وقد جعل هذه الفكرة محور كتابه (الجهاد في الإسلام) وقد أرجع جميع الإشارات في الآيات إلى علة الظلم. (انظر كتابه الجهاد: 230 وما بعدها).

(1) انظر: السيوطي (جلال الدين)، الإتقان في علوم القرآن: 1/ 511.

(2) ذهب إلى تفسيرها بالشرك ابن عباس، وأبو العالية، ومجاهد، وقتادة، والربيع، ومقاتل بن حبان والسُّدِّي، وزيد بن أسلم؛ وفسَّرها ابن زيد بالكفر. (انظر: الطبري، التفسير: 2/ 197 وما بعدها ط. العلمية ـ زيد (مصطفى)، النسخ في القرآن: 2/ 510).

(3) انظر هذا الاتجاه في فهم معنى الفتنة عند: ـ رضا (محمد رشيد)، تفسير =

ـ قوله تعالى: ﴿إنَّ الذين فَتَنُوا المؤمنين والمؤمنات ثمَّ لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق﴾ [البروج: 10]، فمعنى الفتنة في الآية واضح أنَّه إرغام الناس على الردَّة عن دينهم بدلالة الآية السابقة: ﴿وما نَقَمُوا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد..﴾.

ـ قوله تعالى: ﴿ثمَّ إنَّ ربك للذين هاجروا من بعد ما فُتِنُوا وصبروا إنَّ ربك من بعدها لغفورٌ رحيم﴾ [النحل: 110]، فالفتنة في الآية تشير إلى تعذيب المسلمين في مكة من أجل دينهم، بدلالة إشارة الآية إلى صبرهم على الفتنة وهجرتهم فراراً بدينهم.

ـ قوله تعالى: ﴿وإن كادوا ليَفتِنُونَكَ عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره وإذاً لاتخذوك خليلاً﴾ [الإسراء: 73]، والفتنة في الآية واضحة في معنى محاولة ردِّ الرسول وإرجاعه عن الذي أُوحي إليه من ربه.

ـ قوله تعالى: ﴿فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف

= المنار: 10/ 307. ـ شلتوت (محمود)، القرآن والقتال: 69. ـ دروزة (محمد عزة)، التفسير الحديث: 1/ 189، القواعد القرآنية: 22 ـ 23، الجهاد في سبيل الله: 49 ـ 50. ـ قطب (سيد)، في ظلال القرآن: 1/ 294. ـ عزام (عبد الرحمن)، الرسالة الخالدة: 72. ـ الصعيدي (عبد المتعال)، الحرية الدينية في الإسلام: 85، حرية الفكر في الإسلام: 66. ـ عثمان (محمد فتحي)، من أصول الفكر السياسي الإسلامي: 225 ـ 226. ـ القاسمي (ظافر)، الجهاد والحقوق الدولية العامة: 58. ـ منصور (أحمد صبحي)، حرية الرأي بين الإسلام والمسلمين: 54 ـ 55. ـ البعلبكي (محمد)، الحرية في القرآن ـ مجلة آفاق الإسلام: 44 ـ 45. ـ الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام والعنف: 193، بحث منشور ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي 1974، ط. مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ـ الجامعة التونسية.

من فرعون وملأه أن يفتنهم وإن فرعون لعال في الأرض وإنه لمن المسرفين﴾ [يونس: 83]، فهم خائفون من أن يفتنهم فرعون بإكراههم على ترك موسى واتباعه.

2 ـ استعمال الفتنة في السنَّة وبين الصحابة بما يدل على أنها الاضطهاد في الدِّين، والإيذاء والتعذيب من أجله، والإكراه والمنع من التمتُّع بحرية التدين.

«عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِي اللَّه عَنهمَا أَنَّ رَجُلاً جَاءَ هُ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَلا تَسْمَعُ مَا ذَكَرَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات: 9] إِلَى آخِرِ الآيَةِ فَمَا يَمْنَعُكَ أَنْ لا تُقَاتِلَ كَمَا ذَكَرَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ يَا ابْنَ أَخِي أَغْتَرُّ بِهَذِهِ الآيَةِ وَلاَ أُقَاتِلُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَغْتَرَّ بِهَذِهِ الآيَةِ الَّتِي يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا. . .﴾ [النساء: 93]، قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: 193]، قَالَ ابْنُ عُمَرَ قَدْ فَعَلْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ كَانَ الْإِسْلامُ قَلِيلاً فَكَانَ الرَّجُلُ يُفْتَنُ فِي دِينِهِ إِمَّا يَقْتُلُونَهُ وَإِمَّا يُوثِقُونَهُ حَتَّى كَثُرَ الإِسْلاَمُ فَلَمْ تَكُنْ فِتْنَةٌ. .»[1]، فاستعمال الفتنة بمعنى الاضطهاد الديني واضح من خلال هذا النص الذي نقلناه عن ابن عمر رضي الله عنهما.

3 ـ قوله تعالى بعد ذكر الفتنة: ﴿فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ فالظاهر أنَّ الانتهاء إنما هو عن الاعتداء على المسلمين، الذي هو (الفتنة) وأمرت الآية المسلمين بعدم الاعتداء على غيرهم

---

(1) أخرجه البخاري في تفسير القرآن رقم: (4283)، و الترمذي في المناقب رقم: (3639)، والإمام أحمد في مسند المكثرين من الصحابة رقم: (5511). (انظر: برنامج موسوعة الحديث الشريف ـ إنتاج شركة صخر).

إذا انتهوا عن اعتدائهم، فلو كان المقصود بالفتنة الشرك أو الكفر لقال فإن أسلموا، ولَمَا كان هناك مورد لختم الآية بأنَّه لا عدوان إلا على الظالمين إذ لا يُتصور حصول الظلم مع الإسلام؛ فكأنَّ الآية تقرر: إذا انتهوا عن العدوان (الفتنة) فلا عدوان إلا على الظالم منهم.

4 ـ الواقع الذي عاشه الرسول ﷺ وأصحابه في مكة، والأهداف التي كان يسعى إليها الكفار في حروبهم مع المسلمين والمتمثلة في ثني المسلمين عن دينهم وردتهم إلى الكفر.

﴿ودَّ كثير من أهل الكتاب لو يردُّونَكُم من بعد إيمانكم كُفَّاراً حسداً من عند أنفُسِهِم من بعد ما تبين لهم الحق﴾ [البقرة: 109]، ﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردُّوكم عن دينكم إنِ استطاعوا﴾ [البقرة: 217]، وأخبار الاضطهاد الذي عاناه المسلمون في مكة من أجلِ دينهم وحريتهم معلومة؛ كل ذلك يؤكِّد هذا الاتجاه في فهم معنى الفتنة.

5 ـ لو كان المقصود بالفتنة في قوله تعالى: ﴿والفتنة أشَدُّ من القتل﴾ [البقرة: 191] الشرك لمَا تناسب ذلك مع ما سبق الآية من الأمر بالقتال للمقاتلين المعتدين الذين أَخرَجُوا المؤمنين من ديارهم، إذ سياق الآية بمثابة تأكيدٍ لمشروعية القتال وعدالته، وقد بَيَّنَت الآية أسبابه فكأنَّ الفتنة تعبيرٌ عن تلك الأسباب فالآية تفيد أنَّ إخراج المؤمنين من أرضهم والاعتداء عليهم ومقاتلتهم من أجل دينهم كلُّ ذلك أشَدُّ من القتل (أن يقتل المسلم مدافعاً عن حريته ودينه).

إذ اتضح هذا المفهوم للفتنة في الآيات فإنَّ علَّة القتال هي منع الفتنة / منع حصول الاضطهاد الديني، وأن يكون الدين لله / إقرار الحرية الدينية.

وقد دلَّ على الشطر الثاني من العلَّة (إقرار الحرية الدينية) تتمة الآيتين ﴿. . ويكون الدين لله﴾، ﴿. . ويكون الدين كله لله﴾ وذلك بأداة العطف التي تقتضي تكرار أداة التعليل ضمناً، أي وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وحتى يكون الدين لله.

ومعنى أن يكون الدين لله أن يكون الإيمان في قلب المؤمن آمناً من زلزلة المعاندين له بإيذاءٍ أو تشريدٍ أو إخراجٍ أو أي نوعٍ من أنواع الاضطهاد، فيكون خالصاً لله بعد أن كُفَّتِ الفِتَنُ عنه، وقوي سلطان الفرد وغدا حُرّاً في تقرير مصيره ومعتقده من دون إكراه.

قد يتساءل البعض فيقول إنَّ العلَّة واردةٌ في سياق الآية بالنسبة للمسلمين فهل تشمل غير المسلمين؟

إنَّ كون المسلمين محل اضطهاد عند نزول الآيات لا يجعل الحكم مقصوراً عليهم فقد جاء الحكم بأسلوبٍ عام يشمل المسلمين وغيرهم، فالفتنة مرفوضة سواء كانت لأجل ترك الإسلام أو اعتناقه.

ومن ثَمَّ فالملحظ الذي نظرت إليه الآيات هو الحرية بشكل عام وأن يكون الدين خالصاً لله لا يتدخل فيه أحد، وقد وردت آية صريحة في سياق آيات القتال تؤكِّدُ هذا المعنى وهي قوله تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهُدِّمَت صوامعُ وبيعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يُذكَرُ فيها اسم الله كثيراً ولَيَنصُرَنَّ الله من يَنصُرُهُ إنَّ الله لَقَويٌ عَزِيز﴾ [الحج: 40]، جاءت هذه الآية بعد الآيات التي شرعت القتال وبيَّنَت عِلَّتَه، وتضمنت بياناً لسُنَّةٍ إلهية في الأرض، تمثَّلت في جعل مشروعية القتال الذي عبَّرَت عنه بدَفعِ الناس بعضهم بعضاً - أي دفع الظالم وحجزه عن ظلمه من قبل دعاة العدل أو المسلمين - عاملاً من عوامل الاستقرار واطمئنان الناس إلى ممارستهم لحرياتهم

الدينية، وأنّه لو تُرِكَ الظالمون وما يشاءون لأدّى ذلك إلى تهديم أماكن العبادة بسائر أنواعها ولَمَا استقر يهودي ولا نصراني ولا مسلم ولا أحد غيرهم على دينه، ولما استطاع أن يمارس شعائره بحرية في المجتمع؛ فالآية ناظرة إلى ضرورة الجهاد من أجل رفع الظلم وتأمين الحريات لجميع الناس ولجميع الأديان، فاعتبرت تهديم أماكن العبادة من الفساد والاستبداد الذي يسعى الجهاد في الإسلام إلى منعه، ولم تقتصر الآية على المسلمين بل جعلت ذكرهم آخر شيء ﴿لَهُدِّمَت صوامعُ وبيعٌ وصلواتٌ ومساجدُ﴾.

وبهذا تكون الآية تأكيداً لما دلَّت عليه الآيات التي عَلَّلَتِ الجهاد بما ذكرناه من رفع الظلم ومنع الفتنة وأن يكون الدين كله لله.

هل في آية الجزية تعليل؟

سؤال يطرح نفسه هنا وهو: ألا تفيد (حتى) التعليل في قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ [التوبة: 29]؟

ونقول في الإجابة إنَّ (حتى) وإن أفادت التعليل فإنَّه ليس من لوازمها، فهي حرف لانتهاء الغاية، وتأتي بمعنى (إلى)، كما تأتي بمعنى (كي) التعليلية، كذلك تأتي بمعناهما في وقت واحد، وتأتي أيضاً مرادفة (إلا) في الاستثناء[1].

وإذا افترضنا أنها تفيد التعليل هنا فإنَّ الغاية التي انتهت إليها لا تصلح علة في فلسفة الشريعة الإسلامية، إذ الملحظ الذي أومأت

(1) انظر: السيوطي (جلال الدين)، الإتقان في علوم القرآن: 1/ 510 ـ 511.

إليه هو إعطاء الجزية وهو ملحظ مادي اقتصادي غير معتبر في الشرع كعلة لتشريع القتال بل على العكس من ذلك فقد سُخِّرت أموال المسلمين لنشر الدعوة كما هو الحال في سهم (المؤلفة قلوبهم) و (في سبيل الله) من مصارف الزكاة [التوبة: 60].

من ناحية أخرى فإنَّ سياق الآية يدلُّ على أنَّ الجزية هي إحدى الغايات التي ينتهي عندها القتال الذي بدأ لأسباب مشروعة، فإعطاء الجزية ليس هدفاً أوَّلياً للقتال إنما هو أثرٌ من آثاره، وبالتالي فـ (حتى) هنا تفيد انتهاء الغاية دون التعليل.

الخلاصة في علة القتال:

تبين لنا مما ذُكر أنَّ آيات القتال تضمنت العلل التالية:

- دفع الظلم ورفعه سواء أكان واقعاً على المسلمين أم على غيرهم.
- منع الفتنة / الاضطهاد الديني.
- خلوص الدين لله / تأمين حرية التدين والاعتقاد لجميع الناس.

وإذا كانت علَّة القتال ما ذكرنا فإنه بمعزل عن أن يوصف بالدفاعي أو الهجومي، وكذلك وصف الحرابة غير واضح في تحديد أبعاد مشروعيته.

فحيثُ حلَّ الظلم في الأرض وجب على المسلمين السعي إلى رفعه وإزالته سواء أكان هؤلاء المظلومون المستضعفون مسلمين أم غير مسلمين، وأياً كان الظالم مسلماً أم غير مسلم، فالظلم غير مبررٍ من أي شخص كان ﴿إنَّ الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة: 190].

وعليه فحيثُمَا فُتِنَ الناس عن دينهم وانتُهِكَت حرية الاعتقاد

والحرية الدينية في مجتمعٍ كان واجباً على المسلمين السَّعي لإزالة هذه الفتنة، والعمل من أجل تأمين مناخ من الأمن والطمأنينة والاستقرار لهؤلاء بحيث إنهم يتمتعون بكامل الحرية.

هذه الغاية السامية التي شُرِع الجهاد القتالي من أجلها جعلت من الواجب على المسلمين أخذ الأُهبَة والاستعداد الدائم للنجدة من هذه المخاطر التي تُعَكِّرُ صفو حياة الناس وتنتهك حقوقهم، هذا الاستعداد الدائم يرهب من يفكر بشيء من جرائم الظلم أو الفتنة، وبهذا الاستعداد والقوة يتم ضمان سيادة القانون وتأمين الحرية للناس، قال تعالى: ﴿وأَعِدُّوا لهم ما استطعتم من قوةٍ ومن رباطِ الخيل ترهبون به عدوَّ اللهِ وعدوَّكم﴾ [الأنفال: 60][1].

رابعاً ـ العلاقة بين الجهاد القتالي وحرية الاعتقاد

اتَّضح من بيان علَّة القتال (منع الظلم ـ منع الفتنة ـ تأمين حرية الاعتقاد) أنَّ الصِّراع الذي كان دائراً بين المؤمنين وغيرهم والذي

---

(1) هذا الحكم القرآني في القتال هو ما أصبحت تتجه إليه القوانين الدولية المعاصرة لا سيما تلك التي تتعلق بالجرائم المرتكبة ضد الإنسانية، لكنا نرى من خلال ما سبق من علل للقتال أن تشريع القتال يتضمن وقاية مسبقة من الجرائم ضد الإنسانية، فإقامة العدل ورفع الظلم عن جميع الشعوب هدف أساسي للقتال في الإسلام؛ يقول الدكتور فتحي الدريني: «إن الإنسان لا يكون حراً حقاً مدركاً لأبعاد الحرية وآثارها في حياة الشعوب إدراكاً عميقاً، إلا إذا عمل مخلصاً على تحقيق هذه الحرية الإنسانية في غيره، وإلا انقلب أنانياً عنصرياً لا محالة، ومن هنا تقف على الحكمة البالغة من تشريع الجهاد في الإسلام، وسيلة متعينة لتحرير المسلمين أنفسهم أولاً، ثم تحرير سائر الشعوب المستضعفة في الأرض، واعتبر المسلمون أنفسهم بحكم تعاليم الإسلام مسؤولين عن أداء هذه الفريضة تلقاء الشعوب، مسؤوليتهم عن تحرير أنفسهم سواء بسواء» [الدريني (فتحي)، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: 3/127 ط: 1 دار قتيبة ـ دمشق 1998].

تحدَّث عنه القرآن إنما هو صراع بين مبدأين، مبدأ يقوم على الإكراه في الدين والاضطهاد ومنع الحريات وهو المنهج الذي اتبعه المشركون وأهل الكتاب مع المسلمين، ومنهج يقوم على ضمان الحرية في الفكر والعقيدة وأن يكون الدين كلُّه لله ينفرد في محاسبة الناس عليه[1].

هذا الفهم للجهاد القتالي يضفي عليه صيغةً تكاملية مع مبدأ حرية الاعتقاد فإذا كانت الحرية حقاً فإنَّ الجهاد لها ضماناً، وبالتالي فإنَّ الإسلام لم يشرع حرية الاعتقاد تشريعاً أدبياً وإنما هو تشريع حقوقي له ضمانٌ يتجسد من خلاله، وبهذا تصبح الدَّعوى التي تقول إنَّ حقوق الإنسان في الإسلام لا توجد لها ضمانات كافية في التشريع غير دقيقة[2]، فأي ضمان أكثر من أن تُستَنفَر طاقات الأُمَّة لتقف في وجه الظالم الذي يُكرِه الناس في الدين إلى أن يمتنع عن الظُّلم والفتنة في الدين، وحتى يَتِم تقرير الحرية لجميع الناس، فيمارسوا حقوقهم في الاعتقاد والتدين دون أي إكراه أو ضغط.

قصة سليمان (عليه السلام) مع ملكة سبأ نموذجاً:

سؤال يطرح نفسه في هذا الإطار: إذا كانت علَّة الجهاد القتالي هي ما ذكرنا فكيف يخاطب سليمان (عليه السلام) ملكة سبأ ويهددها فيما يحكي القرآن عنه: ﴿ألا تعلوا عليَّ وءاتوني مسلمين﴾ [النمل: 31]؟

---

(1) يلاحظ أننا نتحدث عن الجهاد من خلال النص القرآني لا التاريخ، وإن كان هذا الفهم يصلح لتفسير الجهاد الإسلامي في التاريخ فإنه لا يصلح للتعميم.

(2) انظر هذا الادعاء عند فؤاد زكريا في مقاله (حقوق الإنسان وحرية العقيدة) مجلة التربية المعاصرة: 397 وما بعدها ـ العدد: 4 يناير 1986.

وإذ نقرأ السِّيَاق ونحلل الآيات نجد أنَّ القصة منسجمة مع ما قَدَّمنَاه، بل هي نموذجٌ للقتال المشروع لرفع الظلم ومنع الفتنة:

ـ يصفُ الهدهد ملكة سبأ فيقول فيما يحكي القرآن عنه: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (23) وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لاَ يَهْتَدُونَ (24) أَلاَّ يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ (25) اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (26)﴾ [النمل: 23 ـ 26].

فقوله (امرأة تملكهم) يوحي بأنها ليست مجرد ملكة إنما هي مُستبِدَّة تملك الناس وتُسَيطِرُ عليهم فلا إرادة لهم ولا حرية في ظِلِّ سلطانها[1].

لقد تأكَّد هذا المعنى في آيةٍ أُخرى تحكي جواب الملأ عندما أخبرتهم بكتاب سليمان ﴿قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل:33]، إنَّ جواباً بهذه الصيغة من الاستكانة والذل والتسليم يَنِمُّ عن مدى الاستبداد والسَّيطرة المحكومين بها فهو جواب من لا رأي لهم ولا وجود.

وإذا تأمَّلنا في أسلوب عرض الأمر عليهم نجده لا يَدُلُّ على الاستشارة والاسترشاد، إنما هم مع الرأي مجرد حاضرين يشهدون ما تقول وما تفعل وكـأنها تقول لهم إنَّ البتَّ في الأمور شأني وإليَّ

---

(1) انظر: الركابي (الشيخ)، الجهاد في الإسلام: 27 وما بعدها.

لكنني أُوثر أن تكونوا على علم بالأمور وأن أسمع رأيكم وإن كان غير ملزم لي[1].

ـ كتاب سليمان الذي تضمَّن التهديد ﴿ألاَّ تعلوا عليَّ وءاتوني مسلمين﴾؟ يدعونا إلى التوقف عند المقصود من كلمة (مسلمين) هل هو المعنى اللغوي الذي يفيد الاستسلام والخضوع أم المعنى الاصطلاحي؟

الذي يترجح هو المعنى اللغوي وأنَّ المقصود من تهديد سليمان لهذه الملكة هو منع طغيانها واستبدادها وليس إرغامها على الإسلام، يدُّلنا على هذا المفهوم إضافةُ الإتيانِ إلى سليمان وليس إلى الله، فلو كان يطلب منها مجرد الإيمان والإسلام لله لَمَا كان في حاجة إلى أن يطلب منها الإتيان إليه لأنَّ الإسلام لله يتحقق في كل مكان[2].

ويتأكد ذلك أيضاً من خلال إقامةِ سليمان الأدلَّة لملكة سبأ ليُثبِتَ لها أنه نبي مرسل وليس مجرد مَلِك، فقد سعى إلى إحضار عرشها قبل أن تَصِلَه ﴿أيُّكُم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين﴾ [النمل: 38] كما بَنَى لها صرحاً ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ﴾ [النمل: 44]، عندما رأت هذه الأدلَّة المادية التي تثبت أنَّ سليمان ليس مجرد ملك إنما هو نبي مرسل أعلنت إسلامها ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي

---

(1) انظر: حفني (عبد الحليم)، أسلوب المحاورة في القرآن: 132 ط: 2 الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985.

(2) انظر: حفني، نفس المرجع: 125.

ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل:44]
فنلاحظ في الصيغة التي أعلنت فيها إسلامها أنها نسبته إلى الله وأنها عندما جاءت لم تكن مسلمة لله، ومع ذلك وصفها سليمان بأنها جاءت مسلمة مما يفيد أنَّ الإسلام في مجيئها إنما هو الاستسلام الذي قصده سليمان بقوله ﴿ءاتوني مسلمين﴾ ﴿قبل أن يأتوني مسلمين﴾، كما تضمنت صيغة إعلان إسلامها قرائن التعقُّل وإدراك الحقِّ، حيث أعلنت أنها ظلمت نفسها وهاهي تتراجع عن الخطأ وتُسلم لله رب العالمين.

فلو كان المقصود بتهديد سليمان أن يكرهها على الإسلام لما كان بحاجة إلى أن يقيم لها الأدلة، ولكانت أعلنت إسلامها منذ قدومها، لكنَّ ذلك تأخَّر إلى أن أدركت حقيقة سليمان ونبوته.

هذا الفهم لقصة سليمان مع ملكة سبأ يُحَوِّل مجرى البحث فيها من الاستشكال إلى الاستشهاد، فقد بَدَتِ القصَّة لأوَّل وهلةٍ تتعارض مع ما قررناه من قواعد الجهاد القتالي وعِلَّتِه، وعند تحليل الآيات وجدنا أنها تُمَثِّل نموذجاً للجهاد الإسلامي العادل، إنه رفع الظلم عن المستضعفين ومنع الاضطهاد الديني وتأمين الحريات للناس ولو كان المعنيون بما ذكر ليسوا من أرضنا أو ملتنا.

لقد كان من الواجب على سليمان (عليه السلام) وهو الذي يحكم الناس بالعدل أن يُزِيلَ أيَّ ظُلمٍ أو استبدادٍ في الأرض يعلم به، ولمَّا سمع بنبأ ملكة سبأ كان منه ما كان نصرة للمستضعفين، ومنعاً للفتنة، وتأميناً للحريات، فهو تدخل لحل معضل إنساني.

المبحث الثالث

الجزية.. ومدى تعارضها مع حرية الاعتقاد

إذا لم تكن الجزية غايةً للقتال في قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29] ـ كما بينا[1] ـ فهل يُمَثِّلُ إلزامها نوعاً من الإلجاء من خلال تقرير عبء اقتصادي أو مضايقة معنوية تلجئ من أُلزم بها إلى الدخول في الإسلام؟

أسئلة تطرح نفسها سنحاول الإجابة عنها من خلال بحث المحاور التالية:

- مصطلح الجزية. . في اللغة والفقه والتاريخ.
- الجزية في المنظور الفقهي.
- كيف نفهم الجزية في ظل حرية الاعتقاد.

أولاً ـ مصطلح الجزية.. في اللغة والفقه والتاريخ

الجزية في اللغة: الجزية من الجزاء وهو المكافأة على الشيء، يقال جزاه به وعليه جزاء وجازاه مجازاة وجزاء، وتجازى دينه ويدينه تقاضاه، واجتزاه طلب منه الجزاء، وجزى الشيء ويجزي: كفى، وجزى عنه قضى وأجزى كذا عن كذا قام مقامه، وقيل الجزاء يكون ثواباً ويكون عقاباً، وقيل: لا يكون جَزَيته إلا في الخير وجازيته يكون في الخير والشر، والجزية فِعلة من الجزاء كأنها جَزَت عن

---

(1) انظر صفحة: 160.

قتله[1]، إذاً فالجزية إما أن تكون من الجزاء بمعنى المكافأة والمقابلة، أو من الإجزاء بمعنى الاكتفاء، أو أنها من الجَزيِ بمعنى القضاء.

وقد بُنِيَت على وزن اسم الهيئة، ولا مناسبة في اعتبار الهيئة هنا، لذلك يرى البعض أنَّ لفظ الجزية مُعَرَّب وأصله فارسي (كِزيت)، وأنَّ معناها الخراج الذي يُستعان به على الحرب، وذلك وفق احتمالين: إما أن يكون اللفظ قد وُجد في اللغتين فيكون مما اتفقتا عليه، أو أنَّ الكلمة أصلية في الفارسية دخيلة على العربية[2].

وذكر الشيخ محمد الطّاهر بن عاشور أنّه لم يقف على هذه الكلمة في كلام العرب في الجاهلية، ولم يُعرِّج عليها الراغب في مفردات القرآن، ولم يذكروها في معرَّب القرآن لوقوع التردد في ذلك لأنهم وجدوا مادة الاشتقاق العربي صالحة فيها ولا شك أنها كانت معروفة المعنى للذين نزل القرآن بينهم لذلك عُرِّفت في الآية[3].

الجزية في التاريخ: الجزية نظامٌ قديمٌ معروفٌ قبل الإسلام،

---

(1) انظر: ـ ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين)، لسان العرب: 14/ 143 ط. دار صادر. ـ الزاوي (الطاهر أحمد)، ترتيب القاموس المحيط: 1/ 490 ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت 1979.

(2) نُقل هذا القول عن الخوارزمي في مفاتيح العلوم (انظر: ـ ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير: 10/ 166 ـ الموسوعة الفقهية: 15/ 150 ط: 2 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت 1989) كما نُقل أيضاً عن الشيخ شبلي النعماني الهندي في رسالة له حول الموضوع (انظر: رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار: 10/ 291).

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 10/ 166، وانظر: دروزة (محمد عزة)، التفسير الحديث: 12/ 107.

فنقرا في العهد الجديد عنواناً (يسوع يؤدي جزية الهيكل)[1]، بل تعود إلى عهد سليمان بن داود ـ عليهما السلام ـ حيث كان سُكَّان فلسطين الذين بَقُوا فيها غُرَباء بين الإسرائيليين يبذلون الجزية كما ورد في سفر الملوك[2]؛ فالجزية كانت مُقَرَّرة عند مختلف الأمم التي سبقت الإسلام كبني إسرائيل والرومان، والبيزنطيين، والفرس[3].

الجزية في المصطلح الفقهي: اختلف الفقهاء في تعريف الجزية، فعرَّفها الحنفية والمالكية بأنها: اسم لما يؤخذ من أهل الذمة، فهو عام يشمل كل جزية سواء كان موجبها القهر والغلبة وفتح الأرض عنوة، أو عقد الذمة الذي ينشأ بالتراضي؛ وعرَّفها بعض الشافعية بأنها: المال المأخوذ بالتراضي لإسكاننا إياهم في ديارنا أو لحقن دمائهم وذراريهم وأموالهم أو لِكَفِّنَا عن قتالهم؛ وعرَّفها الحنابلة بأنها: مالٌ يؤخذ منهم على وجه الصغار كل عام بدلاً عن قتلهم وإقامتهم بدارنا[4]، وعُرِّفت الجزية بأنها: (مبالغ مالية تؤخذ من أهل الذمة لبيت مال المسلمين وهي الخراج المجعول

---

(1) انظر: العهد الجديد: 86 ط. دار المشرق ـ بيروت 1989.

(2) نقلاً عن نجيب الأرمنازي في كتابه الشرع الدولي في الإسلام: 171.

(3) انظر: ـ رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار: 10/ 222. ـ خربوطلي (علي حسني)، الإسلام وأهل الذمة: 135 ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة 1969. ـ الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 693. ـ هويدي (فهمي)، مواطنون لا ذميون: 129 وما بعدها. ـ المطردي (عبد الهادي)، عقد الذمة في التشريع الإسلامي: 93 وما بعدها ط: 1 الدار الجماهيرية ـ ليبيا 1987. ـ الأرمنازي (نجيب)، الشرع الدولي في الإسلام: 171 ويرى أنَّ العرب سلكوا سبيل من سلفهم في الجزية بعد أن صبغوها بصبغتهم، وأن الغاية السياسية كانت تتغلب عندهم كثيراً على الغاية المالية.

(4) انظر تعاريف الفقهاء في الموسوعة الفقهية: 15/ 150.

عليهم)[1]، أو (التزام مالي يترتب في ذمة رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين)[2]، ويرى الماوردي أنَّ في الجزية تأويلين: أحدهما: أنها من الأسماء المجملة التي لا نعرف منها ما أُريد بها إلا أن يرد بياناً، والثاني: أنها من الأسماء العامة التي يجب إجراؤها على عمومها إلا ما قد خَصَّه الدليل[3].

فنجد تضارباً في تعابير الفقهاء في تعريف الجزية وتكييفها مع اشتقاقها اللغوي وتعليلها الفقهي، فمنهم من يرى أنها مشتقة من الجزاء، إما جزاء على كفرهم لأخذها منهم صغاراً، أو جزاء لأماننا لهم لأخذها منهم رفقاً[4]، أو أنها سميت بذلك للاجتزاء بها عن حقن دمائهم[5]، أو من جزاه بمعنى قضاه فتكون بمثابة الفدية[6].

بعد هذا الاختلاف والجدل نجد صاحب المفردات يختصر الكلام فيعرِّف الجزية بأنها: (ما يؤخذ من أهل الذمة)[7].

الخلاصة في مصطلح الجزية: نلاحظ من خلال التضارب في التعاريف وتحديد أصل الاشتقاق أنَّه لم يرد نص يحدد المعنى

---

(1) الموسوعة العربية العالمية: 8/ 348.

(2) الموسوعة الإسلامية الميسرة: 3/ 753.

(3) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد)، الأحكام السلطانية: 252 ـ 253 ت. خالد عبد اللطيف السبع العلّمي ط: 1 دار الكتاب العربي 1990.

(4) الفراء (أبو يعلى محمد بن الحسين الحنبلي)، الأحكام السلطانية: 153 ت. محمد حامد الفقي ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت 1983.

(5) الأصبهاني (الراغب)، المفردات: 130.

(6) الجوزية (أبو عبد الله شمس الدين ابن القيم)، أحكام أهل الذمة: 22 ـ 23 ت. صبحي الصالح ط. جامعة دمشق 1961.

(7) الأصبهاني، المفردات: 130. يلاحظ أنَّ الشيخ ابن عاشور ـ كما نقلنا عنه قبل قليل ـ ذكر أنَّ صاحب المفردات لم يتعرض للفظ الجزية فلعله يقصد ناحية كونه عربياً أو مُعرَّباً.

المقصود من الجزية، ومن خلال معرفة قِدَم نظام الجزية في التاريخ وتعريف لفظ الجزية في القرآن بـ (أل) نتبين أنها كانت معروفة في عصر النزول مما يعني أنَّ القرآن استعملها كما هي معروفة في الأصل والواقع، مما يشير إلى أنَّ المعنى العرفي المتداول هو المقصود سواء أكان اللفظ عربياً أم غير عربي، وسواء أكان المفهوم ذا صلة مباشرة باللفظ (لغوياً) أم لا، ومن خلال قراءة الواقع التاريخي نجد أنَّ القدر المشترك من معنى الجزية في مختلف العصور يدلُّ على مبلغ مالي يدفعه طائفة من الناس إلى سلطة أقوى، ويمكن أن يصدق عليها معنى (الضريبة) بغضِّ النظر عن مشروعيتها[1]؛ والاستعمال القرآني لمصطلح الجزية لا يلزم منه أن يتضمن نفس الإسقاطات التاريخية التي أحاطت بنظام الجزية، فإنَّ أسس الإسلام تضفي عليه قيوداً وشروطاً وطبيعة خاصة تجعل أخذ الجزية (الضريبة) مضبوطاً بقواعد عادلة.

ثانياً ـ الجزية في منظور الفقهاء

بعد أن عرضنا لمصطلح الجزية سنعرض فيما يلي للجزية من منظور الفقهاء من حيث تاريخ مشروعيتها، وعلّتها، والإشكالات التي ترتبط بها، ومصيرها في عصرنا الحاضر.

تاريخ مشروعية الجزية: اختلف الفقهاء في تاريخ تشريع الجزية

---

(1) يقول أ.س. ترتون في كتابه (أهل الذمة في الإسلام): (إن كلاً من كلمتي خراج في الشرق وجزية في مصر يعنى بها الضرائب) انظر أهل الذمة في الإسلام: 211 ترجمة: حسن حبشي ط. دار الفكر العربي ـ مصر. هذا وقد رجَّح معنى الضريبة في الجزية قبل الإسلام الشيخ محمد عزة دروزة في التفسير الحديث: 12/107.

تبعاً لاختلافهم في تاريخ نزول آية الجزية فيرى البعض أنَّ الجزية لم تؤخذ من أحدٍ من الكفار إلا بعد نزول آية سورة براءة في السنة الثامنة من الهجرة، ويرى البعض أنها نزلت في السنة التاسعة وبنزولها شرعت الجزية[1]، ويرى الشيخ محمد عزة دروزة بعد سرد لمعارك وغزوات الرسول ﷺ أنَّ الجزية أُخِذَت قبل نزول هذه الآية[2].

علَّة الجزية: اختلف الفقهاء في تحديد العلة التي لأجلها شرعت الجزية، فذهب أبو حنيفة وبعض المالكية إلى أنها وجبت عقوبة على الإصرار على الكفر[3]؛ وذهب جمهور الفقهاء إلى أنَّ الجزية وجبت على أهل الذمة عوضاً عن مُعَوَّضٍ ثمَّ اختلفوا بعد ذلك في تحديد المعوض الذي تجب الجزية بدلاً عنه:

ـ فيرى بعض الحنفية أنها وجبت بدلاً عن نصرتهم لدار الإسلام.

ـ وعند المالكية والزيدية وجبت بدلاً عن قتلهم.

ـ ويرى الشافعية والحنبلية وبعض فقهاء الحنفية والمالكية أنَّ الجزية تجب بدلاً عن العصمة أو حقن الدم، كما تجب عوضاً عن سكنى دار الإسلام والإقامة فيها.

ـ ويرى بعض فقهاء الحنفية أنَّ الجزية صِلَةٌ مالية تجب على أهل الذمة، وليست بدلاً عن شيء[4].

---

(1) انظر: ـ الموسوعة الفقهية: 15/ 154. ـ الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 694.

(2) دروزة (محمد عزة)، التفسير الحديث: 12/ 111.

(3) انظر: الموسوعة الفقهية: 15/ 162 ـ 163.

(4) انظر: ـ الموسوعة الفقهية: 15/ 163 ـ 164. ـ زيدان (عبد الكريم)، أحكام =

ـ ويتجه معظم المعاصرين إلى أنَّ الجزية نظير حمايتهم وعدم قيامهم بواجب الدفاع الوطني وحماية المواطنين[1].

ـ ويضيف البعض إلى ذلك صفة الفريضة الاجتماعية من خلال إشراك أهل الذمة في المرافق العامة التي يتمتع بها جميع المواطنين، فهي نظير ما يدفعه المسلم من زكاة تجب عليه[2].

ـ ويضيف البعض أنَّ دفع الجزية يمثل علامة الخضوع والامتناع عن القتال والانخلاع عن الفتنة[3].

إشكالات حول الجزية: ثمة بعض التساؤلات تحيط بتشريع الجزية تتعلق بطبيعة الجزية التي أضفت عليها بعض تعليلات الفقهاء ـ بل أكثرهم[4] ـ صفة العقوبة، لا سيما ما اقترنت به من قيود في

= الذميين والمستأمنين في دار الإسلام: 143 ـ 144 ط. مكتبة القدس ومؤسسة الرسالة ـ بيروت 1982.

(1) انظر: ـ زيدان، نفس المرجع: 144. ـ الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 691 ـ 692. ـ بركة (عبد المنعم أحمد)، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين: 274 ط: 1 مؤسسة شباب الجامعة 1990. ـ العوَّا (محمد سليم)، في النظام السياسي للدولة الإسلامية: 256 ط: 1 دار الشروق 1986، مقابلة معه في مجلة الوطن العربي عدد / 1057/ تاريخ 6/ 6/ 1997. ـ متولي (عبد الحميد)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام: 298. ـ المطردي (عبد الهادي)، عقد الذمة: 139. ـ عبّاد (جمال الدين) الإسلام وحرية العقيدة ـ مجلة الوعي الإسلامي: 61.

(2) انظر: ـ الموسوعة الإسلامية الميسرة: 3/ 753. ـ شلتوت (محمود)، القرآن والقتال: 75. ـ أبو زهرة (محمد)، العلاقات الدولية في الإسلام: 64 ط. دار الفكر العربي ـ مصر. ـ القرضاوي (يوسف)، غير المسلمين في المجتمع = الإسلامي: 34 ط: 1 مكتبة وهبة ـ مصر 1977. ـ البوطي (محمد سعيد رمضان)، الجهاد في الإسلام: 134. ـ الركابي (الشيخ)، الجهاد في الإسلام: 55.

(3) انظر: ـ شلتوت (محمود)، نفس المرجع: 75. ـ القرضاوي (يوسف)، نفس المرجع: 32.

(4) انظر: زيدان (عبد الكريم)، أحكام الذميين والمستأمنين: 146.

الآية من اشتراط أن تكون عن يدٍ مع الصغار، مما فُهم على أنَّه يتضمن الذُّلَّ والإهانة، مما يعني إحراج الذمي بسبب دينه، وهذا يتنافى مع حرية الاعتقاد التي أوضحنا.

ولا بد من الاعتراف قبل تفصيل آراء الفقهاء أنَّ تعابيرهم عن الجزية تتضمن ما ذكرناه آنفاً من إحراج للذميين، فمن ذلك «إيجاب الجزية عليهم ليروا ذُلَّ الكفر بأداء الجزية فيبادروا إلى عزِّ الإيمان. . .، . . وفي الجزية ذلٌ وتؤخذ بطريق الصغار جزاء على الكفر»[1]، «والجزية وضعت صغاراً وإذلالاً للكفار»[2] «والمقصود منه ـ الصغار ـ تعظيم أمر الحكم الإسلامي، وتحقير أهل الكفر ليكون ذلك ترغيباً لهم في الانخلاع عن دينهم الباطل وإتباعهم دين الإسلام»[3].

فما هو معنى القيدين الواردين في الآية (عن يدٍ ـ صاغرون):

(عن يدٍ): اليد هي الجارحة من الإنسان وتطلق على القدرة، فإذا كان المقصود المعنى الأول فيكون معنى الآية حتى يعطوا الجزية متجاوزة أيديهم إلى أيديكم، فـ (عن) تكون هنا للمجاوزة، وقد تكون العبارة تأكيداً لمعنى (يعطوا) للتنصيص على الإعطاء؛ وعلى المعنى الثاني: حتى يعطوا الجزية عن قدرة؛ والجار والمجرور في محل نصب على الحال؛ وقد فُسِّرت بأن يعطوها أذلاء مقهورين، وقيل المقصود من يد إلى يد نقداً غير نسيئة، وقيل أن يعتقدوا أنَّ لنا

---

(1) البخاري (أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن (ت 546 هـ))، محاسن الإسلام: 7، 10 ط: 3 دار الكتاب العربي 1985.

(2) الجوزية (ابن القيم)، أحكام أهل الذمة: 25.

(3) ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير: 10/ 197.

في أخذها منهم يداً وقدرة عليهم، واتجه معظم المعاصرين إلى ترجيح معنى القدرة والسعة والغنى والملك[1].

(صاغرون): الصاغِرُ اسم فاعل من صَغِر ـ بكسر الغين ـ صَغَرَاً ـ بالتحريك ـ وصغاراً إذا ذَلَّ ومنه قوله تعالى: ﴿سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ﴾ [الأنعام: 124]، وفُسِّرَ الصغار في الآية بأن يعطوا الجزية وهم أذلاء مستكينين، وقيل: الصغار هنا التسليم وإلقاء السلاح والخضوع لحكم الدولة الإسلامية، وذهب كثيرٌ من المعاصرين إلى أنَّ الصغار هو الخضوع لحكم المسلمين وسيادتهم وأن تجري عليهم أحكام الإسلام، واعتمدوا في تقرير هذا المعنى على النصوص الإسلامية التي تدلُّ على تكريم أهل الذمة واحترامهم وتقديرهم[2].

هذا ونجد اتجاهاً آخر في فهم الآية عند الشيخ محمود شلتوت حيث يعتبر أنَّ قوله تعالى: ﴿عن يد وهم صاغرون﴾ الذي يقرر الحال التي يصيرون إليها من الخضوع وكونهم بحيث يشملهم سلطان المسلمين، هذا التقرير يُؤذِنُ بسابقة تمرُّدهم وتحقق ما يدفع المسلمين إلى قتالهم[3]؛ فهو يعتبر هذين القيدين مقابل الاعتداء والظُّلم الذي كان سبباً للقتال، وهذا الاتجاه نجده أيضاً عند الدكتور

---

(1) انظر: ـ الماوردي، الأحكام السلطانية: 253. ـ الجوزية (ابن القيم)، أحكام أهل الذمة: 23. ـ رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار: 10/ 289. ـ ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير: 10/ 166. ـ الطباطبائي، الميزان: 9/ 242 ـ 243. ـ الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 706. ـ متولي (عبد الحميد)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام: 298. ـ الأرمنازي (نجيب)، الشرع الدولي في الإسلام: 176.

(2) نفس المراجع السابق.

(3) شلتوت (محمود) القرآن والقتال: 76؛ وانظر نفس الاتجاه عند الشيخ الركابي في كتابه الجهاد: 58 وما بعدها.

البوطي الذي يرى أنَّ «الحرابة من شأنها أن تُقَابَل بمثل هذا الردع الملجئ حتى لو كانت صادرة عن المسلمين»[1].

هذا الاتجاه يعطينا بعداً جديداً لارتباط مفهوم (عن يد وهم صاغرون) بموضوع الجزية، وهو أنَّه وصف غير مرتبط بذات الجزية إنما ارتباطه بسابقة الاعتداء والظلم التي أدَّت إلى القتال الذي انتهى بأداء الجزية.

ونستطيع بناء على ذلك أن نقرر أنَّ هذين القيدين ـ أياً كان مدلولهما ـ محصوران بحالة الجزية التي تعقب القتال، أما الجزية التي تكون في حالة سلم فلا مورد فيها للصغار، وقد صرَّح بذلك الشيخ عبد المتعال الصعيدي فقال: «الصغار صغار الهزيمة التي تحصل لهم، فيكون مؤقتاً بذلك الوقت ثم لا يكون بعدها صغار لهم إذا دفعوا الجزية، لأنهم إذا دخلوا في دولة المسلمين يكون لهم فيها مثل ما للمسلمين وعليهم مثل ما عليهم ولا يكون هناك فرق في المعاملة بينهم»[2].

مصير الجزية اليوم: نقلنا عند بيان علَّة الجزية أنَّ أكثر المعاصرين اتجه إلى ترجيح اعتبار الدفاع عن أهل الذمة هو علة مشروعية الجزية، وبالتالي إذا اشترك أهل الذمة مع المسلمين في الدفاع عن أنفسهم لم يعد هناك مبرر لبقاء الجزية عليهم، وقد أكدوا ذلك من خلال العهود والمواثيق التي ذكرت شروط الجزية ونصَّت على شرط الدفاع، وأوفى أصحاب هذه العهود والمواثيق للأقوام الذين وقعت عليهم الجزية فردُّوها عليهم حينما عجزوا عن

---

(1) البوطي (محمد سعيد رمضان)، الجهاد في الإسلام: 135.

(2) الصعيدي (عبد المتعال)، حرية الفكر في الإسلام: 68.

حمايتهم، كما أسقطوها عنهم حيثما شاركوا في الدفاع والجندية، وإذ أُلزِم أهل الذمة بالجندية مع المسلمين فلا مبرر لأن يدفعوا الجزية، وهو ما يتّجه إليه معظم الفقهاء المعاصرين، ويعتبر نص الجزية موقوف العمل لعدم وجود علّته[1].

ثالثاً ـ كيف نفهم الجزية في ظِلّ حرية الاعتقاد؟

خلصنا من دراسة مصطلح الجزية، ونظرة الفقهاء لها إلى المعطيات التالية:

■ الجزية نظام قديم في التاريخ، مفاده ضريبة يدفعها طرف ضعيف إلى سلطة أقوى، إما إلزاماً قهرياً أو اتفاقاً مقابل شيء محدد.

■ لم تَرِدِ الجزية في القرآن سوى مرة واحدة معرَّفة بـ (أل)، ومفاد السياق فيها أنها غاية ينتهي عندها القتال ويلزم المقاتلون بدفعها على وجه يصبحوا فيه خاضعين لسلطة المسلمين.

■ لم يرد نص من السنة يُبَيِّنُ ماهيَّة الجزية أو عِلَّتها أو مقدارها بشكل قاطع.

---

(1) انظر: ـ زيدان (عبد الكريم)، أحكام الذميين والمستأمنين: 155 ـ 157. ـ الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 698.
ـ القرضاوي (يوسف)، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: 35. ـ العوا (محمد سليم)، في النظام السياسي للدولة الإسلامية: 257 ـ 259. ـ القاسمي (ظافر)، الجهاد والحقوق الدولية في الإسلام: 541. ـ بركة (عبد المنعم)، الإسلام والمساواة: 269. ـ هويدي (فهمي)، مواطنون لا ذميون: 142 وما بعدها. ـ ترتون (أ. س)، أحكام أهل الذمة: 199، 226. وفي المراجع الثلاثة الأخيرة شواهد تاريخية كثيرة على اشتراك أهل الذمة في الجندية، وسقوط الجزية عنهم، أو ردُّها عليهم لعدم القدرة على حمايتهم، أو النص على ذلك في العهود، ولهذا الملحظ جاء ذكر المرجع الأخير.

■ اتَّجه معظم الفقهاء المعاصرين إلى اعتبار الدفاع عن أهل الذِّمة هو علَّة مشروعية الجزية، وبناء على ذلك حكموا بسقوطها عنهم إذا اشتركوا بالدفاع عن الوطن والنفس، كما حكموا بردها عليهم إذا عجز المسلمون عن حمايتهم وبناءاً على اشتراك غير المسلمين في الجندية فلا موجب للجزية اليوم.

من خلال هذه المعطيات نجد أنَّ الجزية لم تعد موجودة في العصر الحاضر وبالتالي ليس هناك مشكلة فيها فيما يخص حرية الاعتقاد.

إلا أنَّ بعض الأسئلة لا تزال مطروحة على مستوى النص التشريعي:

هل الجزية خيار حتمي في علاقة المسلمين مع غيرهم؟

هل من فرقٍ بين الجزية التي تعقب القتال والجزية التي تنشأ في حالة سلم؟

إذا بحثنا عن إجابة في كتب الفقه سنجد أنَّ الجزية هي أحد خيارات ثلاثة في علاقة المسلمين مع غيرهم (الإسلام ـ الجزية ـ القتال)، ولا نجد فرقاً بين الجزية التي تعقب القتال والجزية الصلحية.

وفي تقديري أنَّ معظم الاشكالات المثارة حول الجزية ترجع إلى هذا التصور الذي ربما جانب الصواب.

فعندما نقرأ السيرة النبوية نجد أنَّ الرسول ﷺ تحالف مع غير المسلمين أحلافاً متعددة لم تكن الجزية شرطاً من شروطها، من ذلك (دستور المدينة) الوثيقة الأولى لعلاقة المسلمين

بغيرهم[1]، و (صلح الحديبية)[2]؛ وكانت الآيات تنزل وتأمر المسلمين بالجُنح إلى السِّلم إذا جنح له العدو [الأنفال: 61 ـ 62]، ولا توجد قرينةٌ تدلُّ على أنَّ الدخول في السلم مشروط بدفع الجزية.

ولما نزلت آية الجزية لم يوجد دليل على كونها ناسخة لجواز المسالمة بدونها، بل أشارت الآية إلى أنَّ الجزية كانت معروفة سابقاً حيث عُرِّفت بـ (أل) العهدية مما يعني أنها كانت متداولة وقت نزول النصوص التي تأمر بالجنوح إلى السِّلم[3].

وإذا كانت النصوص تشير إلى أنَّ العهود مشروعة من غير جزية، وليس هناك ما يدلُّ على نسخها، فهذا يعني أنَّ الجزية ليست خياراً حتمياً في علاقة المسلمين مع غيرهم، وليست الخيارات الثلاثة (الإسلام ـ الجزية ـ القتال) التي كانت تُعرَض على غير المسلمين آتية على سبيل الحصر، كما أنها ليست من القواعد العامة في الدين، بدليل الواقع العملي والنصوص الآمرة بالدخول في السِّلم دون ذكر للجزية مع عدم وجود دليل على النسخ؛ إضافة إلى أنَّ الهدف الأسمى في سياسة الرسول ﷺ الوصول إلى حالة سلم مستقرة لتمكين الدعوة من الحرية اللازمة لظهورها، وخيار الجزية يعتبر مؤخراً أو مانعاً للتفاهم؛ ولو كانت الخيارات الثلاثة لازمة في علاقات المسلمين مع غيرهم لكانوا في حالة حربٍ مع أكثر البشر

---

(1) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية: 1/ 501.
(2) انظر: ابن هشام، نفسه: 2/ 317.
(3) يرى الشيخ محمد عزة دروزة أنَّ النبي ﷺ أخذ الجزية قبل نزول آية الجزية. انظر له: التفسير الحديث: 12/ 111 وما بعدها، و القواعد القرآنية: 48 وما بعدها.

ولامتنع ظهور الإسلام كدعوة عالمية[1].

إذاً فما هي طبيعة الجزية؟

الجزية كما ذكرنا سابقاً ضريبة تدفعها جماعة إلى سلطة عليهم، ولم تحدد النصوص مناط هذه الجزية، والذي يتَّجه إليه الباحث أنها متروكة إلى ولي الأمر ليحدد ما يقابل هذه الجزية من التزامات ويحدد مقدارها، على أنَّ ذلك محكوم بضوابط السياسة الشرعية التي تضمن العدالة وحقوق الإنسان، يؤكِّد ذلك عقود الجزية التي كانت تختلف نصوصها وشروطها باختلاف العصور.

وبالتالي فإنَّ الدَّعوة إلى الجزية هي دعوة إلى حلف وعقد يضمن السِّلم ويؤسِّس للتعاون بين فريقين، أحدهما صاحب قوة يتحمل المسؤولية بالقيام بشؤون النظام والحماية، والآخر جماعة ضعيفة تشارك الفريق الأخر مشاركة مادية وتعيش معه ضمن نظام محدد.

ويمكن توصيف هذا العقد بأنه عقد شراكةٍ بين جماعة تمثِّل أقليةً في المجتمع ذات طابع خاص، مع سلطة هذا المجتمع بما يضمن الحقوق للفريقين والانتظام في الحياة، ويمكن أن يتَّسع هذا المفهوم ليشمل عقود السِّلم بين الدول أو عقود الحماية والدفاع، والجزية بهذا المفهوم لا تتعارض مع حرية الاعتقاد بل في نظامها ما يضمنها.

لكنَّا إذا عدنا إلى النص القرآني نجده يفرض الجزية فرضاً

---

(1) انظر: ـ عزام (عبد الرحمن)، الرسالة الخالدة: 104 ـ 105. ـ الصعيدي (عبد المتعال)، حرية الفكر في الإسلام: 72.

ويجعلها ذات بعد سياسي أكثر منها عقد سلم اجتماعي، ذلك أنَّ النص القرآني يأمر بقتال أقوام ـ دلَّ السياق على أنهم من المعتدين البادئين بالقتال ـ وأن يستمر القتال إلى أن يستطيع المسلمون إلجاء هؤلاء إلى الخضوع والمسالمة بما لا يستطيعون معه العودة إلى الاعتداء ثانية، وجعل النصُّ علامة هذا الخضوع دفع الجزية على حالة يستشعرون بها سلطة فوقهم يلتزمون بأحكامها.

وليس في هذا البعد السياسي للجزية في النص القرآني ما يضيف إشكالاً جديداً إذ المُلزَمُونَ بها هم أهل الحرب ممن ظلموا وفتنوا الناس عن دينهم، وأما مناط هذه الجزية الجبرية فلم يحدِّده النص، وقد ذهب البعض إلى أنها بمثابة تعويض لما أتلفه العدو[1]، ويمكن أن تكون رمزاً لدوام المسالمة والامتناع عن الظلم، وأياً كان المناط فما دامت السلطة التي فرضتها عادلة والمفروضة عليهم أهل القتال فلا تعارض مع حرية الاعتقاد.

إذا تبين ذلك اتضح لنا الفرق بين الجزية الجبرية التي تعقب القتال والتي تحدَّث عنها القرآن، وبين الجزية التي تُعقد في حالة سلم ابتداء والتي كانت في السيرة النبوية، وأهم هذه الفروق الإلزام والخضوع في الجزية التي تعقب القتال، والاتفاقية والرضائية في الجزية التي تنشأ في حالة السلم[2].

---

(1) انظر: الركابي (الشيخ)، الجهاد في الإسلام: 52، 57.

(2) تجدر الإشارة إلى أنه لم ينقل في السيرة النبوية أي حادثة أُلزم فيها الرسول غير المسلمين بالجزية، فكل عقود الجزية التي كانت في زمن الرسول (كانت في حالة سلم وبمبادرة من الطرف الآخر.

فأول من أعطى الجزية هم نصارى نجران فيما رواه أبو عبيد في كتابه الأموال (انظر: الموسوعة الفقهية: 15/ 154، الزحيلي (وهبة)، آثار الحرب: 694)، ولما =

نخلص من هذا المبحث إلى أنَّ الجزية ليس فيها أي شائبة إكراه في الدين لا من الناحية الاقتصادية ولا من الناحية المعنوية.

= انتهى رسول الله ﷺ إلى تبوك أتاه لجينة بن رؤبة صاحب أيلة فصالحه وأعطى الجزية، وأتاه أهل جرباء وأذرح وأعطوه الجزية فكتب لهم رسول الله كتاباً فهو عندهم (انظر: ابن هشام، السيرة النبوية: 2/ 525 ـ 526، البوطي (محمد سعيد رمضان)، فقه السيرة النبوية: 355 ط. جامعة دمشق 1981).

الخاتمة

حرية الاعتقاد هي حق كل إنسان في اعتناق التصور الذي يراه تجاه الإنسان والكون والحياة، والإعلان عن هذا التصور؛ وتختلف عن الحرية الدينية باختصاصها بما هو فكر سواء أكان ديناً أم لم يكن، فبينهما عموم وخصوص وجهي، لذلك فإنَّ حرية الاعتقاد لا تشمل أكثر من الإعلان، فليس من متعلقاتها الدعوة وممارسة النشاطات التي تترتب على الاعتقاد إذ تدخل هذه الأمور في الحرية الدينية، وبناء عليه فإنَّ حرية الاعتقاد لا تخضع لقيود النظام أو القانون لأنها مجرد فكر، هذا ولا تنفصل حرية الاعتقاد ـ كسائر الحريات ـ عن المسؤولية الفكرية التي يواجه بها كل إنسان ربه ومجتمعه فيما يترتب عليها من اعتداء على الحقوق.

وفيما يخص النصوص القرآنية المباشرة في تأصيل حرية الاعتقاد فقد اتضح أنَّ دلالاتها محكمة غير منسوخة، عامة غير مخصوصة، وتأكد هذا العموم من خلال علل تضمنتها تلك النصوص؛ وقد لوحظ أنَّ معظم المفسرين قيَّدوا دلالاتها الواضحة نظراً لانطلاقهم في فهمها من خلفيات فقهية أو كلامية.

من خلال دراسة النصوص غير المباشرة في تأصيل حرية

الاعتقاد تبين أنَّ الاختلاف في الفكر والتنوع بين الناس فطرة إلهية أرادها الله، وهي أثر طبيعي لمشيئة الله في أن يكون الإنسان مكلفاً، وقد جعل الله الاختيار أساس التكليف، مما يعني أن الحرية مرتبطة به؛ وباستقصاء وظائف الرسل في القرآن لم يرد فيها ما يشير إلى أنهم كُلِّفوا أو قاموا بشيء من الإكراه في الدين، بل على العكس فقد نفى القرآن عن الرسل هذه المهمة واستنكر أي تفكير بها، ودعا الرسل إلى ترك من لا يستجيب لدعوتهم وعدم الاكتراث بهم إذ حسابهم على الله، وما عليهم من حسابهم من شيء؛ وفي قيام دعوة القرآن على العلم والدعوة إلى التفكر وتحكيم العقل دليل غير مباشر على الاعتراف بحرية الإنسان لأن التفكير لا يكون إلا في ظل الحرية، وبالتالي فالعلاقة جدلية بين التفكر والحرية، وبالمقابل بين التقليد والإكراه، وإذ دعا القرآن إلى التفكر ونبذ التقليد ونهى عن الإكراه في الدين فإنه بذلك يدعو إلى حرية الاعتقاد بشكل غير مباشر؛ وكذلك دعوة القرآن إلى الحوار وإبداء الرأي، وبيان منهج الحوار الذي تجلت أسمى قواعده بالتزام إتباع الحقيقة حتى ولو افتُرض أنها الشرك ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ [الزخرف: 81]، هذه الدعوة تعتبر اعترافاً بحق الآخر في التفكير والتعبير أياً كان رأيه، وهذه هي حرية الاعتقاد؛ وبذلك تكتمل الجدلية بين التفكر والحوار والحرية، حيث يتفاعل كل من هذه العناصر مع الآخر ويُثرِيه، فالحرية تزداد رسوخاً بالتفكر، بينما يتسع أفق التفكير كلما أعطي المفكر مزيداً من الحرية، والحوار بدوره لا يتم إلا على أساس الفكر وفي مناخ الحرية، فإذا تمَّ فإنه يزيدهما رسوخاً ويزداد بهما عمقاً وفاعلية.

أما بشأن الإشكاليات الأساسية التي تعترض حرية الاعتقاد،

ففيما يخص موضوع الردَّة فقد اتضح أن قتل المرتد داخل في الإكراه في الدين وقد صرَّح بذلك الإمام الطبري وغيره من الفقهاء على أنه مخصوص من عموم النهي عن الإكراه في الدين، ولما تبين لنا أنَّ النص لا يقبل التخصيص، وقد تحدث القرآن عن الردة والمرتدين ولم يشر إلى عقوبة دنيوية تلاحقهم، بل تحدث عنهم على أنهم يمارسون الردة مرات، فيؤمنون ويكفرون، ثم يؤمنون ثم يكفرون، ثم يزدادون كفراً، ولم يبال القرآن بمحاولتهم تشكيك المؤمنين عن طريق الردة، كل ذلك بالإضافة إلى المنهج القرآني في بناء العقيدة والدعوة إلى الإيمان عن طريق الحوار يرجح عدم قتل المرتد الذي تجردت ردته عن القرائن التي تجعلها أكثر من موقف فكري تجاه الإسلام، مع التنويه إلى ضرورة دراسة الردة في ضوء السنة التي لا تعارض هذا ا لمبدأ القرآني إذا ما تم فهمها من منظور المقاصد القرآنية أولاً، بل فيها ما يؤيد هذا الاستنباط كما هو الحال في بنود صلح الحديبية؛ وكذلك ندعو إلى دراستها بدءاً من المصطلح وفي ضوء التاريخ والواقع.

أما فيما يخص الجهاد القتالي فقد اتضح من دراسة نصوصه أنها لا تتعارض مع النصوص المؤصِّلة لحرية الاعتقاد، بل على العكس، إذ أشارت الآيات إلى أنَّ القتال يقوم على علل واضحة تتمثل في منع الظلم، ومنع الفتنة ـ والفتنة هنا هي الإكراه والاضطهاد من أجل الدين ـ ، وأن يكون الدين لله ـ وكون الدين لله أن ينفردَ الله بحساب الناس عليه وذلك من خلال ضمان حرية الاعتقاد لجميع الناس ـ هذه العلل الثلاث التي أشار إليها القرآن تجعل الجهاد بمثابة الضمان لحرية الاعتقاد كحق من حقوق الإنسان، وبناء على ذلك لا يكفي الاعتراف بحق الإنسان في الاعتقاد، بل يأمر القرآن بالعمل ولو

اقتضى القتال حتى يتم تأمين الحرية لجميع الناس؛ ويكاد يجمع المعاصرون في تحديد أسباب القتال على أنه لا يهدف إلى إدخال الناس في الدين بالسيف، واختلفت فيما دون ذلك.

أما الإشكال الذي يطرحه موضوع الجزية فقد تبين أنَّ القيود الواردة في الآية (عن يد وهم صاغرون) والتي كانت مثار الاستشكال فيها، إنما ترتبط بالجزية التي تحدثت عنها الآية، وهي الجبرية التي تعقب القتال، والتي يلزم بها المعتدون المحاربون بعد ردِّ ظلمهم ومهما كان تفسير القيدين فإنه لا يثير إشكالاً باعتباره يتعلق بالمحاربين، وبهذا تختلف عن الجزية التي تنشأ في حالة سلم، والتي تقوم على اتفاق بين الأطراف، مع ملاحظة أن الجزية ليست خياراً لازماً في علاقة المسلمين مع غيرهم، إنما هي صيغة من صيغ تلك العلاقة التي أصلها السلم فيمكن أن يقوم حلف بين المسلمين وغيرهم بدون جزية كما هو الشأن في دستور المدينة وصلح الحديبية، فقد أمرت النصوص بالدخول في السلم، ولم يوجد دليل على تقييدها بالجزية، أو نسخها بآيتها؛ وبهذا تنتفي أي شائبة إكراه أو إلجاء مادي أو معنوي لغير المسلم في دفع الجزية إذا تمت العلاقة على أساسها.

بناء على عموم دلالات النصوص وإحكامها وعللها فإنه لا فرق بين أهل الكتاب وغيرهم من حيث تمتعهم بحرية الاعتقاد، وكذلك لا فرق بين تمتع الفرد بهذه الحرية في الابتداء أو الاستمرار، هذا وما ذكرناه إنما هو على مستوى الدين ككل بأن يتبنى الإسلام أو غيره كدين أو يرفضه، أما بالنسبة للحرية المتعلقة بالاختلاف العقدي بين أتباع الدين الواحد، فإما أن يكون الاختلاف خروجاً عن أسس

الإسلام ـ وهي موضوع بحث آخر له أهميته[1] ـ فيكون ردّة وقد أوضحناها، أو يكون ضمنها فيكون اجتهاداً يرتبط بحرية الفكر والرأي.

هذه هي أهم النتائج التي كشفت عنها الدراسة، ورغم الذي قدمنا فإنَّ المكتبة الإسلامية بحاجة إلى دراسة تكمل هذا البحث من خلال السنة النبوية، وكذلك فيما يخص الحرية الدينية في القرآن والسنة.

(1) انظر للباحث، ضوابط التكفير في الأدبيات الفقهية، صحيفة المستقلة ـ لندن، الأعداد: (136 ـ 137 ـ 138)؛ 6 ـ 13/ شعبان/ 1417، 16 ـ 21/ كانون الأول/ 1996. ونرى ضرورة البحث عن ضوابط الإيمان والكفر من خلال دراسة المصطلحات القرآنية المتعلقة بالموضوع.

ثبت المصادر والمراجع

آ ــ القرآن الكريم

ب ــ الكتب

ـ أ ـ

ابن جزيء (أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي):

1. التسهيل لعلوم التنزيل. ت. عبد المنعم اليونسي، إبراهيم عطوة عوض. ط: دار الكتب الحديثة ـ القاهرة.

ابن الجوزي (أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي):

2. زاد المسير في علم التفسير، د. ط.

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد):

3. المحلى. ت. محمد أحمد شاكر. منشورات المكتب التجاري ـ بيروت.

ابن حيان (أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي):

4. البحر المحيط. ط: 1 مطبعة السعادة ـ مصر 1328هـ.

ابن الخوجة (محمد الحبيب):

5. الجهاد في الإسلام. ط: الدار التونسية للنشر 1968.

ابن عاشور (محمد الطاهر):

6. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. الشركة القومية للنشر والتوزيع ـ تونس 1964.

7. تفسير التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر 1984.

8. مقاصد الشريعة الإسلامية. ط: 1 المطبعة الفنية ـ تونس 1366هـ.

ابن عباد (الصاحب):

9. المحيط في اللغة. ت. محمد حسين آل ياسين. ط: 1؟ 1994.

ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله):

10. أحكام القرآن. ت. علي محمد البجاوي. ط: 2 البابي الحلبي ـ القاهرة 1967.

ابن عطية (أبو محمد عبد الحق الأندلسي):

11. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ت. المجلس العلمي بفاس. ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية 1972.

ابن كثير (عماد الدين):

12. تفسير القرآن العظيم. ت. عبد العزيز غنيم، محمد أحمد عاشور، محمد إبراهيم البنا. ط. كتاب الشعب.

ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم):

13. لسان العرب. ط. دار صادر ـ بيروت.

ابن هشام (أبو محمد عبد الملك):

14. السيرة النبوية. ت. مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي. ط: 2 البابي الحلبي ـ القاهرة 1955.

أبو زهرة (محمد):

15. العلاقات الدولية في الإسلام. ط. دار الفكر العربي ـ القاهرة.

أبو السعود (محمد العمادي):

16. إرشاد ذوي العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. ط. عبد الرحمن محمد ـ القاهرة.

أبو شريعة (إسماعيل إبراهيم):

17. نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية. ط: 1 مكتبة الفلاح ـ الكويت 1981.

الأرمنازي (نجيب):

18. الشرع الدولي في الإسلام. مطبعة رياض الريس للكتب ـ لندن.

أرنولد (توماس. و):

19. الدعوة إلى الإسلام. ترجمة: حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، إسماعيل النجراوي. ط: 3 مكتبة النهضة المصرية 1970.

الأصبهاني (الحسين بن محمد / الراغب):

20. المفردات في غريب القرآن. ت. محمد أحمد خلف الله. مكتبة الأنجلو المصرية 1970.

الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين):

21. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. ط. دار إحياء التراث الإسلامي ـ بيروت.

ـ ب ـ

البخاري (أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن):

22. محاسن الإسلام. ط: 3 دار الكتاب العربي 1985.

بركة (عبد المنعم أحمد):

23. الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث. ط: 1 مؤسسة شباب الجامعة 1990.

البروسي (إسماعيل حقي):

24. روح البيان في تفسير القرآن. ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

البقاعي (برهان الدين):

25. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. ط: 2 دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة 1992.

بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن):

26. القرآن وقضايا الإنسان. ط: 2 دار العلم للملايين ـ بيروت 1975.

البوطي (محمد سعيد رمضان):

27. الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟وكيف نمارسه؟. ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1993.

28. حرية الإنسان في ظل عبوديته لله. ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1992.

29. حوار حول مشكلات حضارية. ط: 1 الشركة المتحدة للتوزيع ـ دمشق 1985.

30. فقه السيرة النبوية. ط. جامعة دمشق ـ كلية الشريعة 1981.

31. كتاب مقاصد الشريعة للعلامة المرحوم محمد الطاهر بن عاشور. بحث شارك به في ملتقى ابن عاشور المعقد في تونس 1985.

32. مباحث الكتاب والسنة. ط. جامعة دمشق ـ كلية الشريعة 1995.

33. مداخلة عامة في ندوة الحقوق في الإسلام المنعقدة في الأردن عامي 1992 ـ 1993، أعمال الندوة ط. مؤسسة آل البيت ـ المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ـ عمان.

البيضاوي (أبو عبد الله محمد):

34. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. المطبعة البهية المصرية 1925.

ـ ت ـ

ترتون (أ. س):

35. أهل الذمة في الإسلام. ترجمة وتعليق: حسن حبشي. ط. دار الفكر العربي ـ القاهرة 1946.

ـ ث ـ

الثعالبي (عبد العزيز):

36. روح التحرر في القرآن. ترجمة: حمادي الساحلي. مراجعة: محمد المختار السّلامي. ط: 1 دار الغرب الإسلامي ـ بيروت 1985.

ـ ج ـ

جاويش (عبد العزيز):

37. الإسلام دين الفطرة والحرية. ط. ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر.

38. أثر القرآن في تحرير الفكر البشري. مطبعة النهضة ـ مصر.

الجرجاني (علي بن محمد):

39. التعريفات. ت. إبراهيم الأبياري. ط: 1 دار الكتاب العربي ـ بيروت 1985.

الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي):

40. أحكام القرآن. ت. محمد الصادق القمحاوي. مطبعة عبد الرحمن محمد ـ مصر.

الجعبري (إبراهيم) ت 732 هـ

41. بدائع أفهام الألباب في تسخ الشرائع والأحكام والأسباب، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس تحت رقم: 6693.

الجوزية (أبو عبد الله شمس الدين بن القيم):

42. أحكام أهل الذمة. ت. صبحي الصالح. ط: 1 جامعة دمشق 1961.

- ح -

حبنكة الميداني (عبد الرحمن):

43. قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل. ط: 2 دار القلم ـ دمشق 1989.

حسين (أبو لبابة):

44. الإسلام والحرب. ط: 1 دار اللواء للنشر والتوزيع ـ الرياض 1979.

حسين (محمد الخضر):

45. الحرية في الإسلام. ط: 1 المطبعة التونسية 1909.

حفني (عبد الحليم):

46. أسلوب المحاورة في القرآن. ط: 2 الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985.

- خ -

الخازن (علاء الدين علي بن محمد البغدادي):

47. لباب التأويل في معاني التنزيل. ط. دار الثقافة ـ بيروت.

خربوطلي (علي حسني):

48. الإسلام وأهل الذمة. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة 1969.

الخياط (نبيل):

49. وإذ أعيد قراءة الجهاد. ط:1 دار الفكر ـ دمشق 1997.

ـ د ـ

دروزة (محمد عزة):

50. التفسير الحديث. ط. دار إحياء الكتب العربية 1963.
51. الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث. ط. دار اليقظة العربية ـ دمشق 1975.
52. القواعد القرآنية والنبوية في تنظيم الصلات بين المسلمين وغير المسلمين. ط:1 دار الجيل ـ دمشق 1982.

الدريني (محمد فتحي):

53. دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر. ط:1 دار قتيبة ـ دمشق 1998.
54. المناهج الأصولية. ط:2 الشركة المتحدة ـ دمشق 1985.

الدمرداش (زكي العقالي):

55. السلطة الدينية وحرية الفكر والاجتهاد. من بحوث الملتقى الفكري الثالث للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان؛ نشر مع بحوث أخرى تحت عنوان (حرية الرأي والعقيدة/ قيود إشكالات) 1994.

ـ ر ـ

الرازي (فخر الدين):

56. التفسير الكبير. ط:1 المطبعة البهية المصرية 1938.

رضا (محمد رشيد):

57. تفسير القرآن الحكيم / المنار. ط:2 دار المعرفة ـ بيروت.

الركابي (الشيخ):

58. الجهاد في الإسلام. ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1997.

59. خطاب المشروع الوحدوي بين الفكر والممارسة. ط: 2 دار علاء الدين ـ دمشق 1997.

روزنتال (فرانز):

60. مفهوم الحرية في الإسلام / دراسة في مشكليات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي. ترجمة وتقديم: معن زيادة، رضوان السيد. ط: 1 معهد الإنماء العربي 1978.

الريس (محمد ضياء الدين):

61. النظريات السياسية الإسلامية. ط: 1 مكتبة الأنجلو المصرية 1952.

ـ ز ـ

الزاوي (الطاهر أحمد):

62. ترتيب القاموس المحيط. ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت 1979.

الزحيلي (وهبة):

63. آثار الحرب في الفقه الإسلامي. ط: 3 دار الفكر ـ دمشق 1981.

64. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمجتمع ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1991.

الزمخشري (أبو القاسم جار الله بن محمود):

65. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. ط. إيران.

زيد (مصطفى):

66. النسخ في القرآن. ط: 2 دار الفكر ـ بيروت 1973.

زيدان (عبد الكريم):

67. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام. ط. مكتبة القدس، مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1982.

ـ س ـ

السعدي (عبد الرحمن بن ناصر):

68. تيسير الكريم المنان في تفسير كلام الرحمن. ت. محمد زهدي النجار. ط. المؤسسة السعيدية ـ الرياض.

سعيد (جودت):

69. لا إكراه في الدين/ دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي. إعداد: محمد نفيسة. ط: 1 مركز العلم والسلام للدراسات والبحوث 1997.

سليمان (عبد الجواد):

70. الديمقراطية في الإسلام. ط. أحمد مخيمر ـ مصر.

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن):

71. الإتقان في علوم القرآن. ت: مصطفى ديب البغا. ط: 3 دار ابن كثير ـ دمشق 1996.

72. الدر المنثور في التفسير المأثور. ط. دار الثقافة ـ بيروت.

ـ ش ـ

الشافعي (محمد بن إدريس):

73. الأم. ط. دار المعرفة ـ بيروت 1973.

شديد (محمد):

74. الجهاد في الإسلام. ط. مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

الشرفي (عبد المجيد)

75. الإسلام والعنف، بحث مشارك ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي بتونس 1974، نشر مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية ـ الجامعة التونسية.

شلبي (أحمد):

76. العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي/ موسوعة الحضارة الإسلامية. ط: 5 مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة 1987.

شلتوت (محمود):

77. الإسلام عقيدة وشريعة. ط. دار القلم.

78. القرآن والقتال. ط: 2 دار الفتح 1983.

شوفاني (إلياس):

79. حروب الردة/ دراسة نقدية في المصادر. ط: 1 دار الكنوز الأدبية ـ بيروت 1995؟

الشوكاني (محمد بن علي):

80. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. ط: ؟.

ـ ص ـ

صالح (نبيل):

81. الحريات المدنية. ط: 1 المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية ـ رام الله 1996.

صافي (لؤي)

82. إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، ط: 1 دار الفكر ـ دمشق 1998.

الصعيدي (عبد المتعال):

83. الحرية الدينية في الإسلام. ط: 1 دار الفكر العربي ـ القاهرة.

84. حرية الفكر في الإسلام. ط: 2 دار الفكر العربي ـ القاهرة.

ـ ط ـ

الطباطبائي (محمد بن حسين):

85. الميزان في تفسير القرآن. ط: 3 منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت 1973.

الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن):

86. مجمع البيان في تفسير القرآن. ط. دار الكتاب اللبناني، دار الفكر ـ بيروت 1957.

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير):

87. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. ت: محمود أحمد شاكر. ط. دار المعارف ـ مصر؛ ط: 1 دار الكتب العلمية ـ بيروت 1992.

الطوسي (أبو جعفر محمد بن الحسن):

88. التبيان في تفسير القرآن. ط. دار الفكر العربي ـ بيروت.

ـ ع ـ

عبده (محمد):

89. رسالة التوحيد. ط. ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر.

عبد الحليم (رجب محمد):

90. الردة في ضوء مفهوم جديد. ط. دار النهضة العربية ـ مصر.

عبد ربه (عبد الحافظ):

91. فلسفة الجهاد في الإسلام. ط. دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

عبد المولى (محمود):

92. أنظمة المجتمع والدولة في الإسلام. الشركة التونسية للتوزيع 1973.

عثمان (محمد فتحي):

93. من أصول الفكر السياسي الإسلامي. ط: 1 مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1979.

عجيلة (عاصم أحمد):

94. النظم السياسية. ط: 5 نهضة مصر للطباعة.

العروي (عبد الله):

95. مفهوم الحرية. ط: 4 المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء 1988.

عزام (عبد الرحمن):

96. الرسالة الخالدة. ط: 1 لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1946.

عضيمة (عبد الخالق):

97. دراسات لأسلوب القرآن. ط: 1 جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض.

عفيفي (محمد الصادق):

98. الفكر الإسلامي/ مبادئه، مناهجه، قيمه، أخلاقه. ط. مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

العقاد (عباس محمود):

99. التفكير فريضة إسلامية. ط: 2 دار الكتاب العربي ـ بيروت 1971.

علوان (عبد الله ناصح):

100. حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية. ط: 3 دار السلام ـ القاهرة 1988.

عمارة (محمد):

101. الإسلام وحقوق الإنسان/ ضرورات لا حقوق. سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت، العدد: 89 أيار 1985

عمارة (محمد) ـ غير السابق ـ

102. الإسلام والحروب الدينية، ط. دار علاء الدين ـ دمشق

العوا (محمد سليم):

103. في أصول النظام الجنائي الإسلامي. ط: 2 دار المعارف ـ مصر 1983.

104. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. ط: 1 دار الشروق 1989.

العيلي (عبد الحكيم حسن):

105. الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام/ دراسة مقارنة. ط. دار الفكر العربي ـ القاهرة 1983.

العيني (بدر الدين):

106. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

ـ غ ـ

الغزالي (محمد):

107. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة. ط: 1 المكتب التجاري ـ مصر 1963.

108. السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ط. دار السنابل ـ تونس 1989.

غلاب (عبد الكريم):

109. صراع المذهب والعقيدة في القرآن. ط. الدار العربية للكتاب ـ ليبيا، تونس 1979.

غزوي (محمد سليم):

110. الحريات العامة في الإسلام. ط. مؤسسة شباب الجامعة ـ الإسكندرية.

ـ ف ـ

الفراء (أبو يعلى محمد بن الحسين الحنبلي):

111. الأحكام السلطانية. ت. محمد حامد الفقي. ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت 1983.

فرج (محمد):

112. السلام والحرب في الإسلام. ط. دار الفكر العربي ـ القاهرة 1960.

فضل الله (محمد حسين):

113. أسلوب الدعوة في القرآن. ط:5 دار الزهراء ـ بيروت 1986.

114. الحوار في القرآن / قواعده، أساليبه، معطياته. ط:3 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1985

فضل الله (محمد مهدي):

115. العقل والشريعة. ط:1 دار الطليعة ـ بيروت 1995.

ـ ق ـ

القاسمي (محمد جمال الدين):

116. محاسن التأويل. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. ط:1 دار إحياء الكتب العربية 1957.

القاسمي (ظافر):

117. الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام. ط:1 دار العلم للملايين ـ بيروت 1982.

القرضاوي (يوسف):

118. جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة. ط:1 مكتبة وهبة ـ القاهرة 1996.

119 . غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. ط: 1 مكتبة وهبة ـ القاهرة 1977 .

القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد):

120 . الجامع لأحكام القرآن. تصحيح إبراهيم أطفيش. ط: ؟؛ ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت 1965 .

القرم (جورج):

121 . تعدد الأديان وأنظمة الحكم/ دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة. ط: 2 دار النهار للنشر ـ بيروت 1992 .

قطب (سيد):

122 . في ظلال القرآن. ط: 5 دار الشروق 1977 .

ـ ك ـ

الكفوي (أبو البقاء):

123 . الكليات في الفروق اللغوية. ط: 2 مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1993 .

الكيلاني (عدي زيد):

124 . مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي/ دراسة مقارنة. ط: 1 دار البشير ـ عمان 1990 .

ـ ل ـ

اللحيدان (صالح):

125 . الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع. ط: 3 دار اللقاء ـ الرياض 1988 .

ـ م ـ

الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد):

126 . الأحكام السلطانية في الولايات الدينية. ت. خالد عبد اللطيف السبع العلمي. ط: 1 دار الكتاب العربي 1990 .

متولي (عبد الحميد):

127. مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة. ط:4 منشأة المعارف الإسكندرية 1978.

المحمصاني (صبحي):

128. القانون والعلاقات الدولية في الإسلام. ط. دار العلم للملايين ـ بيروت 1972.

المراغي (أحمد مصطفى):

129. تفسير المراغي. ط:1 البابي الحلبي ـ مصر 1946.

المطردي (عبد الهادي)

130. عقد الذمة في التشريع الإسلامي، ط:1 الدار الجماهيرية ـ ليبيا 1987.

منصور (أحمد صبحي):

131. حرية الرأي بين الإسلام والمسلمين. من أبحاث الملتقى الفكري الثالث للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان نشر مع بحوث أخرى تحت عنوان (حرية الرأي والعقيدة/ قيود و إشكالات) 1994.

منيمنة (م. جميل):

132. مشكلة الحرية في الإسلام/ المشكلة الاجتماعية. ط:1 دار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1974.

المودودي (أبو الأعلى):

133. الجهاد في سبيل الله. ط:2 مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1979.

ميل (جون ستوارت):

134. الحرية. ترجمة: طه السباعي. ط:1 الشعب ـ مصر 1922؛ ترجمة: أسرة دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ـ دمشق 1957؛

ترجمة: عبد الكريم أحمد ومحمد أنيس. ط. مؤسسة سجل العرب ـ القاهرة 1966.

ـ ن ـ

النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد):

135. الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وحل واختلاف العلماء في ذلك. ت: سليمان اللاجم. ط: 1 مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1991.

النسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد):

136. تفسير النسفي. ط. دار الكتاب العربي ـ بيروت.

ـ هـ ـ

هويدي (فهمي):

137. مواطنون لا ذميون/ موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين. ط: 2 دار الشروق 1990.

هيكل (محمد خير):

138. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية. ط: 1 دار البيارق ـ بيروت 1993.

ـ و ـ

الواحدي (أبو الحسن علي بن أحمد):

139. أسباب النزول. ط. مصر وبهامشه الناسخ والمنسوخ لأبي القاسم هبة الله بن سلامة.

وافي (علي عبد الواحد):

140. حقوق الإنسان في الإسلام. ط: 4 دار نهضة مصر 1967.

وهبة (توفيق علي):

141. الجهاد في الإسلام. ط: 2 دار اللواء 1980.

وهبة (مراد):

142. المعجم الفلسفي. ط: 3 مصر 1973.

ج ـ الموسوعات وما لم يرتبط بمؤلف

1) الموسوعة الإسلامية الميسرة

إشراف: الدكتور محمود عكام، ط: 1 إصدار دار صحارى ـ حلب 1997.

2) الموسوعة العربية العالمية

مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع ـ الرياض 1996.

3) الموسوعة الفقهية

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت 1989.

4) الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير: د. معن زيادة؛ إصدار معهد الإنماء العربي 1986.

5) العهد الجديد

ط. دار المشرق ـ بيروت 1989.

د ـ الرسائل الجامعية

1) حاج إبراهيم (عبد الرحمن):

الردة بين الحرية الدينية والتجريم الجنائي. بحث تمهيدي لمرحلة الماجستير ـ كلية الإمام الأوزاعي ـ بيروت 1997.

2) الديرشوي (عبد الله محمد نوري):

الرأي ومدى المسؤولية عنه في التشريع الإسلامي، رسالة استكمال لدرجة الماجستير في الفقه وأصوله، كلية الشريعة ـ الجامعة الأردنية 1410هـ 1990 م.

3) العمر (تيسير خميس):

حرية الاعتقاد في ظل الإسلام. رسالة دكتوراه في الدراسات الإسلامية ـ كلية الإمام الأوزاعي ـ بيروت 1995.

4) القرامي (آمال):

قضية الردة في الفكر الإسلامي. بحث لنيل شهادة التعمق في البحث ـ جامعة تونس للآداب والفنون والعلوم الإنسانية ـ كلية الآداب بمنوبة 1993.

هـ ـ الدوريات

1) آفاق الإسلام ـ الأردن

البعلبكي (محمد)، الحرية في القرآن ـ عدد: 3، السنة: 1، أيلول 1993.

2) التربية المعاصرة

زكريا (فؤاد)، حقوق الإنسان وحرية العقيدة ـ عدد: 4، يناير 1986.

3) دراسات إسلامية مسيحية ـ روما

النيفر (احميدة)، من الردة إلى وعي الإيمان إلى وعي التناقض ـ عدد: 13، 1987.

4) عالم الفكر ـ الكويت

بري (محمد زكريا)، الإسلام وحقوق الإنسان (حق الحرية) ـ عدد: 4، المجلد: 1، 1971.

عاشور (سعيد عبد الفتاح)، أضواء على حركة الردة في الإسلام ـ عدد: 4، مجلد: 12، 1982.

5) العربي ـ الكويت

عمارة (محمد)، حرية الضمير.. واختيار الروح ـ عدد: 470، كانون الثاني 1998.

6) الكلمة ـ لبنان، الكويت

حللي (عبد الرحمن)، النقد والحوار الإسلامي.. تأملات في الواقع والمنهج ـ عدد: 9، 1995.

7) المجلة العربية لحقوق الإنسان ـ تونس

الطالبي (محمد)، الحرية الدينية. .حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان ـ عدد: 1، السنة: 1، 1994.

فرحات (محمد نور)، الإسلام وحرية العقيدة ـ عدد: 5، السنة: 3، 1998.

8) المستقلة ـ لندن

حللي (عبد الرحمن)، ضوابط التكفير في الأدبيات الفقهية ـ الأعداد: 136 ـ 137 ـ 138، 6 ـ 13/ شعبان/ 1417، 16 ـ 21/ كانون الأول/ 1996.

9) المنار ـ مصر

صدقي (محمد توفيق)، الإسلام هو القرآن وحده ـ مجلد: 9، جزء: 7، 1907.

10) المنطلق ـ لبنان

فضل الله (محمد حسين)، الحوار.. أبعاد وإيحاءات ودلالات ـ عدد: 105، أيلول 1993.

11) المنهل ـ السعودية

فتح الباب (حسن)، الحرية عقيدة وفكراً في علم الكلام ـ عدد: 1، السنة: 41، مجلد: 36، فبراير 1975

12) الهداية ـ مصر

سليم (عبد الوهاب)، الحرية في الإسلام ـ جزء: 1، مجلد: 12، أغسطس 1939.

13) الوطن العربي ـ فرنسا

العوا (محمد سليم)، مقابلة معه حول أهل الذمة ـ عدد: 1057، 6/ 6/ 1997.

14) الوعي الإسلامي ـ الكويت

عبّاد (جمال الدين)، الإسلام وحرية العقيدة ـ عدد: 57، السنة: 5، تشرين الثاني 1969.

و ـ برامج الحاسوب

1) **برنامج القرآن الكريم.** إنتاج شركة صخر ـ الكويت.

2) **برنامج موسوعة الحديث الشريف.** الإصدار الأول / الكتب التسعة، إنتاج شركة صخر ـ الكويت.

فهرس المحتويات

عبد الرحمن حللي

حرية الاعتقاد في القرآن الكريم

إذا كانت المشكلة الفكرية هي المحور الأهم في التحدي الحضاري الذي يواجه المسلمين فإنَّ تحديد موقف الإسلام من الحرية الفكرية وحرية الاعتقاد بالذات هو المنطلق والأساس لمواجهة هذا الجانب من التحدي؛ لاسيما في عصر تتجه فيه الشعارات الدولية إلى رفع رايات السلام، بينما الواقع يثبت العكس، حيث إنه لا تكاد تخلو بقعة في العالم من موجات الصراع بين الفينة والأخرى، تتراوح التحليلات في تحديد أسبابها بين دوافع سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، وحيثما كان المسلمون طرفاً في هذا الصراع اتُّهموا بأنَّ التعصب الديني هو السبب.

ولا يمكن اعتبار اعتراف معظم دساتير العالم بحرية الاعتقاد حلاً للقضية لأنَّ الحل الدستوري ليس حلاً في حد ذاته إنما هو تأجيل للقضية، لأنَّ الحل الجذري لقضية الحرية الدينية ليس من متعلقات القانون إنما يقع في مستوى القناعات، إذ هذه الحرية أسمى بكثير من أن تكون حقاً بشرياً يمنحه منحاً مؤسَّسياً الإنسان للإنسان، ونحن نعلم قيمة هذا المنح وهشاشته..

وفي ضوء فشل الدساتير والحلول القانونية البشرية في حل المشكلة تتضح أهمية دراسة الموضوع من خلال القرآن الكريم الذي تتجلى من خلاله رؤية المسلمين للآخر.

لوحة الغلاف: إبراهيم مصور زاده (إيران)

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب